تأملات

في بناء المجتمع الإسلامي

الدكتور محمد ياسين عريبي

منشورات
جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

تأملات

الطبعة الاولى

منشورات
جمعية الدعوة الاسلامية

تأملات

في بناء المجتمع الإسلامي

الدكتور محمد ياسين عريبي

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى كل من ساهم ويساهم في إيجاد التفاعل بين حبر العلماء ودماء الشهداء من أجل بناء الحضارة الإسلامية وتحرير الإنسان بعبادة الله وحده.

بسم الله الرحمن الرحيم

إقرأ ...

إنّ الأزمة المعاصرة للأمة الإسلامية ترتد إلى عدم إدراك الوحدة بين العقل العملي والعقل النظري ؛ وقد أكّد القرآن على هذه الوحدة في البدء حينما كرر جبريل عليه السلام الأمر المطلق « إقرأ » فتسامت روح الصادق الأمين إلى الإيمان المطلق ، مما جعل الإيمان أساس العلم والعمل في الإسلام ، وهذا التوحيد بين الإيمان والعلم والعمل هو المفسّر الحقيقي لظاهرة الحضارة الإسلامية التي كانت نوراً وهداية للبشرية جمعاء . وإذا كان التوحيد هو الأساس الحقيقي لبناء الوعي وتطور الحضارات الإنسانية ، فإننا نعتقد بأن العودة إلى الأصل والتأمل في وحدة الإيمان والعلم والعمل هي الأساس لتخليص الوعي التاريخي الإسلامي من اللبس والغموض وإزالة الشوائب التي تقف حجر عثرة في طريق بناء وحدة ظاهرة الحضارة الإسلامية المرتقبة

وفي هذه التأملات المقتضبة حاولنا أن نوضح العلاقة المركبة بين الإيمان والعلم والعمل ، وإن أكدنا بصفة خاصة على تنظيم شبكة الأفكار . ففي التأمل الأول حاولنا أن نستشف جامعة الفكر الإسلامي من خلال منهج

جمال الدين الأفغاني المتعلق بالوحدة السياسية ، وقد أكدنا في التأمل الخامس « أمة الفكر والتحرير » على أهمية العلاقة بين العلم والعمل من خلال تنظيم الجهاد أو الكفاح المسلح ، ومن خلال تنظيم عالم الأفكار وترتيبه ، إذ حاولنا في هذا التأمل الكشف عن الامكانات العلمية من خلال التحليل والتركيب لايجاد شبكة فكرية متميزة تتخطى مراحل الانصهار والانغلاق أو التقليد والنكوص ، كما حاولنا إيجاد منهج لتعميم الدفاع عن الأرض وعقيدة التوحيد من خلال ما أسميناه بواجب التطهير، والذي قسمناه إلى ضريبة دموية وأخرى نقدية ، أسميناه بواجب التطهير ، والذي قسمناه إلى ضريبة دموية وأخرى ، نقدية وإن شئت فقل واجب التضحية بالنفس وواجب التضحية بالنفيس ، بحيث تصبح روح الجهاد هي الأساس الفعلي لتحرير الأرض وبناء الإنسان . أما التأمل الثاني « مفهوم الأمة بين المعنى الحسي والعقلي » فإنه يؤكد على أن العلاقة بين الفرد والمجتمع في الإسلام ليست علاقة وسيلة بغاية كما فى الماركسية والرأسمالية بل هي علاقة انعكاس وتطابق ، والصراع الحقيقي داخل المجتمع هو صراع الفرد مع نفسه باعتباره أمة في حد ذاته ، أي أنه وجود جزئي بما له من ميول ورغبات وشهوات وحاجات ، وهو وعي كلي من حيث أنه يتألم لمآسي أمته ويسعد لسعادتها ، ويتحقق مفهوم الأمة في الفرد باستواء كفتي الحياة والموت وهذا الاستواء أو الأمان هو الذي يجعل الفرد هو الأمة والأمة هي الفرد ، والصراع الجدلي بين الوجود الجزئي والوجود الكلي هو شرط بناء الإنسان . أما التأمل الرابع « روح الاستشراق وتقريب العقل التاريخي للأمة الإسلامية » فإنه يحاول أن يوضح أنّ الاستعمار الفكري أسبق من الاستعمار الحسي ، كما أن تغييب العقل التاريخي للأمة الإسلامية تمّ على يد المستشرقين ، وتجنباً لتشعب هذا التأمل فقد وضعت مراحل محددة مثل التغريب البسيط والتغريب المركب لتوضيح صور وأشكال استغلال الفكر الإسلامي في بناء الحضارة الغربية . أما التأمل السادس المتعلق بالمعجزات فهو يوضح دور الإسلام في تطوير نظريات العلوم الطبيعية الحتمية والاحتمالية على السواء ، وقد اتضح

في هذه الدراسة أن حجر الأساس في بناء هذه النظريات هو مسلمة المعجزات الخارقة للقوانين الطبيعية ، وقد تأكّد في هذا التأمل دور أصحاب « نظرية الكسب » بصفة خاصة في تحديد قوانين الاحتمال ، والتأكيد على المنهج التجريبي مقابل المنطق الصوري الذي تحيز به الفكر اليوناني القديم ، وهكذا تأكد من خلال هذا التأمل أن الإيمان أساس العلم والمعرفة ، أما التأمل السابع فهو يؤكد على أن الإيمان الحقيقي والحرية الحقيقية شيء واحد ، ولا تتأتى الحرية المطلقة إلّا بتطهير النفس أي بتزكيتها من شوائب الشرك ثم تحليتها بالصفات الحميدة . وقد أوضحنا في التأمل الأخير أن الإسلام نبع غير محدود في إيجاد أنماط لامتناهية للحياة السياسية وهذا ما ينطبق أيضاً على الحياة الاجتماعية والاقتصادية وغيرها ، كما عمدنا إلى تكرار بعض المفاهيم والموضوعات في أكثر من تأمل لتوضيح أهمية هذه المفاهيم وهذه الموضوعات في بناء المجتمع الاسلامي .

إن تعثر النهضة الحديثة في العالم الإسلامي مرده إلى سقوط عالم الأفكار ، الذي يمثل الشرط النفسي لبناء الحضارة . فالحضارة في صورتها المجردة تفاعل بين العقل والارادة ، وإذا ما غفلت أمة ما عن هذا التفاعل فقد. فقدت وعيها وعقلها « تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون » ، والغفلة في حد ذاتها نوم وفناء ، واليقظة انبعاث وحياة ، والحياة المصحوبة بالعقل لا تضل ولا تضلل لأنها تعتمد على النور الذي ينظم حياتها الاجتماعية « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الأرض » .

وقد آن الأوان للأمة الإسلامية لأن تستيقظ من سباتها وأن تصحو من غفلتها فتعود لبناء وجودها من خلال مفهوم التوحيد الذي هو أساس الوجود والحضارة على السواء ، إن صحوة الأمة الإسلامية ـ التي تقف في يومنا هذا على مفترق الطرق ـ شرط ضروري لاستمرار وجودها واستمرار سباتها وغلتها يعني هلاكها وفناؤ ها ، ولا خيار لنا سوى الفناء أو البقاء .

د . محمد يسين عريبي

طرابلس 22 جمادى الأولى سنة 1393م و . ر

التأمل الأول

منهج جمال الدين الافغاني وجامعة الفكر الإسلامي

منهج جمال الدين الأفغاني وجامعة الفكر الإسلامي

إن النهضة الشاملة التي يصبو إليها العالم الإسلامي في أمسه وغده تشترط تنبه الفكر ويقظة الوعي ، وقد كان جمال الدين الأفغاني « الشعلة التي لا تخبو جذوتها ، والثورة التي لا تهدأ حركتها » من أجل تحقيق الشروط المؤدية للنهوض .

ويتطلب النهوض حركة فكرية متميزة ، ولا تتأتى مثل هذه الحركة إلا بتوجيه الفكر وربط أجزائه وتوحيدها ، وفي تاريخ الفكر البشري أمثلة متعددة على ذلك : فالحضارة الإسلامية البكر واكبها في نشأتها الأولى نشاط فكري متميز يستند في أساسه إلى مفهوم التوحيد ، وبالتالي نشأت مدارس كلامية وفلسفية وفقهية يربطها رباط واحد وإن تعددت المشارب وتنوعت المذاهب .

ولم يكن مفهوم التوحيد منطلقاً للحضارة الإسلامية فحسب بل أن مسلمة التوحيد هي أساس النهضة الأوروبية الحديثة ، فلولا هذه المسلمة لما وجدت الفلسفة الديكارتية التي تعتبر محطة روحية تستند إليها النظريات العلمية والفلسفية الحديثة ، ولولا مفهوم الوحدة لما وجدت المعرفة النقدية عند كانط الذي لا يخلو أي كتاب علمي أو فلسفي معاصر من ذكر اسمه أو نظرياته . .

وعلى سبيل المثال يمكن القول بأن مفهوم التوحيد هو أساس نهضة العلوم الطبيعية ، فالأشاعرة هم أول من وضع الحجر الأساسي لمنهج العلوم الطبيعية وذلك من خلال فهمهم للتوحيد ، حيث أنهم ردوا مبدأ الطاقة في الطبيعة إلى الفعل الإلهي مباشرة ، وعندما حاول أمامهم الغزالي حل مشكلة المعجزات أسس مبدأ الاحتمال بالنسبة للقوانين الطبيعية . وهذا المنهج

وحده هو الذي تمخضت عنه اكتشافات العصر الحديث وهدم النظريات التصورية القائمة على تخمينات فلاسفة اليونان . . . وإذا كان الفيلسوف كانط قد حاول أن يؤكد حتمية القوانين الطبيعية معارضاً بذلك مبدأ الاحتمال ، فإن تأكيده هذا جاء كرد فعل ضد بعض الحركات الصوفية التي آمنت بالكرامات وتعددها مما جعل العلوم الطبيعية في منزلق خطر، ولكن كانط الذي يؤمن بأن وظيفة العقل هي التوحيد قد إتخذ من مفهوم الوحدة منطلقاً لاستنباط مقولات فلسفته الطبيعية . . أما جمال الدين الأفغاني فقد إتخذ من مفهوم التوحيد أساساً لفلسفته السياسية والاجتماعية فقد كان يرى أن لا نجاة للمسلمين إلا بالإتحاد والعودة إلى الأصول الدينية الأولى ، وقد كانت الوحدة الدينية بالنسبة لآرائه السياسية والاجتماعية والفكرية بمثابة الروح من الجسد .

وإذا كان الوجود الإنساني يختلف عن بقية أنواع الوجود من حيث أن الإنسان كائن تاريخي فهو الوجود الذي يدخل في تركيبه الماضي والحاضر والمستقبل ، وإذا كان الماضي والحاضر هما أساس المستقبل ، فإن جمال الدين الأفغاني يتخذ من العودة إلى الينابيع الأولى منهجاً لتطوير آرائه وأفكاره ، فهو يقارن بين الماضي والحاضر ليحدد طريق المستقبل من خلال العودة إلى ما كان عليه المجتمع الإسلامي في الصدر الأول ، وفي نفس الوقت لا يغفل عن التطور الحضاري الذي وصل إليه الفكر البشري فيقارن حاضر الشرق والغرب ويحث أهل الشرق على الأخذ بوسائل النهضة الحديثة ، وإذا كان للماضي إيجابياته وسلبياته فإن المقارنة وحدها تسقط ما يجب إسقاطه وتبقي ما يستحق البقاء .

ومما لا شك فيه أن الحضارة الغربية الحديثة ربطت بين الماضي والحاضر والمستقبل ، حيث أنها إتخذت من إحياء التراث اليوناني أساساً لأصالتها ، وفي نفس الوقت اعتمدت على تراث الحضارة الإسلامية فقامت بتحليله وتركيبه ، وصهرت لبناته في بوتقتها وشكلته بالإطار الذي رسمته

لها ، كما أسست الجمعيات العلمية والفلسفية التي ساعدت على ربط الفكر ونشر التراث وإحيائه . . .

وفي ضوء المنهج الذي حدده جمال الدين الأفغاني يمكن القول بأنه لا مفر لإحياء الحضارة الإسلامية من الجمع بين الأصالة والمعاصرة ، فلا بد من العودة إلى إحياء التراث والمدارس الفكرية مثل مدارس علم الكلام والمذاهب الفلسفية والفقهية ، ولكي يتحقق هذا المنهج لا بد من تحريك الفكر من خلال جمعيات متخصصة ولا بد من توجيهه إلى أقصر طريق موصل للنهضة ، وهذا ما عنيناه « بجامعة الفكر الإسلامي » كما سنرى فيما بعد .

وقد يعتقد البعض أن حركة الأفغاني تشبه النهضة الفكرية التي من أعلامها الكندي والفارابي وابن سينا والحسن البصري وواصل بن عطاء والأشعري وغيرهم ، ولكن هذا غير صحيح لأن المناخ العلمي الذي وجد فيه الكندي والفارابي وغيرهما ليس هو نفس المعطيات التي أوجدت الأفغاني ، فباعث نهضة الشرق لم يكن مجرد فيلسوف بل كان صاحب دعوة وحركة وكان هدفه إيقاظ الشرق من سباته الجزمي ليتنبه إلى أفكاره فيربط بينها ويوحدها ويوجهها الوجهة السليمة وبتعبير اخر كان يهدف إلى تثوير الأفكار وتحويلها من مجال القوة إلى مجال الفعل ومن مجال الجمود إلى مجال الحركة الإرادية ، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الأفغاني كان يهدف إلى إيجاد المناخ الفكري الذي يفرز أعلاماً من أمثال فلاسفة الإسلام الكبار ، ولا أدل على ما نقول بأن الأفغاني لم يكن مجرد فيلسوف يبحث عن الماهيات والحقائق ، لا أدل على ذلك من كتابه « الرد على الدهريين » الذي لم يهدف فيه إلى تحديد ماهية المذهب المادي إلا بالقدر الذي يوضح مقاصد الماديين وفوائد الدين ، وذلك ليتشبث المسلمون بدينهم ويحاربون « النيتشرية » الدخيلة على طبيعة تفكيرهم . ولو كتب ابن سينا مثل هذا الكتاب لاتجه في الدرجة الأولى إلى تحديد ماهية المذهب بغض النظر عن

المقاصد والفوائد . حقاً إن هناك لقاء بين مفكري الإسلام الأوائل وجمال الدين الأفغاني حول مسلمة المسلمات أو المنطلق المطلق للتفكير ألا وهو الإيمان بالوحدانية ، ولكن مسلمة التوحيد تجلت كظاهرة فكرية عند الأوائل بصورة تختلف عنها عند الأفغاني .

فقد ربط عباقرة الإسلام بين نورِ الإيمان ونور البصيرة ، ويرى الغزالي أن العلاقة بين الإيمان والعلم علاقة تلازم لا إنفصام بينهما ويرى أن الشرع والعقل متعاضدان ـ بل متحدان ـ وهو يشبه القرآن بنور الشمس ويشبه نور البصيرة بالبصر ، ولكي يتم الادراك الصحيح لا بد من وجود نور الشمس وسلامة العين التي يتم بها الإبصار . ولعل هذا وحده يكفي لكي يجعلنا ندرك العلاقة بين مفهوم التوحيد والفلسفة الإسلامية بمعناها الواسع فالصراع حول تحديد الصفات هل هي عين الذات أم زائدة عنها لا يمكن تجاهله في الفكر الإسلامي بصفة عامة وهو نفس الصراع الذي تجلى في الفلسفات الحديثة والمعاصرة حول تحديد الأحكام هل هي تحليلية أم تركيبية[1] والصراع حول مفهوم التوحيد هو الذي تولد عنه ما يسمى بالدليل الوجودي عند كل من الفارابي وابن سينا وديكارت[2] وقد تولد عن مثل هذا الصراع نظريات علمية ومذاهب فلسفية متعددة مما أثرى الفكر وجعله يتقدم بخطوات سريعة في العصر الحديث .

وإذا كان الأفغاني يلتقي مع فلاسفة الإسلام حول مفهوم التوحيد ، فإنه كان يبحث عن الشروط التي تؤدي إلى نهضة فكرية تتمثل في استمرار وتطوير المذاهب والنظريات التي وصل إليها علماء الكلام وفلاسفة الإسلام ، ولو نظرنا إلى العالم الإسلامي في عصر جمال الدين الأفغاني لوجدناه في أمس الحاجة إلى التحرر السياسي قبل حاجته إلى الفلسفة ، ولوجدناه في أمس الحاجة إلى الوحدة السياسية والاجتماعية قبل حاجته إلى

(1) قارن بحثنا في مجلة الغزالي العدد الأول 1973 ـ كلية الآداب ـ جامعة بنغازي .

(2) قارن مقالنا عن الدليل الوجودي عند الفارابي العدد السادس لمجلة كلية الآداب ـ جامعة الفاتح .

البحث في مسائل كلامية مثل مبحث الصفات والذات . . . إلخ ومن هنا قام الأفغاني يناهض الاستعمار ويدعو إلى وحدة العالم الإسلامي ، وقد سخر لهذه الدعوة صحيفة « العروة الوثقى » التي كان يصدرها مع تلميذه وزميله في الكفاح الشيخ محمد عبده .

وفي مقالته عن الوحدة الإسلامية يرى جمال الدين الأفغاني : « أن المسلمين لا يحتاجون في صيانة حقوقهم إلا إلى تنبيه أفكارهم لمعرفة ما يكون به الدفاع ، واتفاق آرائهم على القيام به عند لزومه وارتباط قلوبهم الناشىء عن احساس بما يطرأ على الملة من أخطار »[1] . وقد ضرب مثلاً بروسيا القيصرية التي اعتمدت في يقظتها على تنبيه أفكارها واتفاقها على النهضة وتوحيد أهدافها .

ومما تجدر الإشارة إليه أنه كان يلجأ في بعض الأحيان إلى أسلوب السخرية في إيقاظ الشرق وتنبيهه إلى التحرر من الاستعمار فها هو يخاطب الهنود بأنهم لو كانوا ملايين من الذباب لكاد طنينهم يصم آذان البريطانيين أو أن الله لو مسخهم سلاحف وخاضوا البحار لتمكنوا من جر الجزر البريطانية إلى قاع البحر وعادوا إلى وطنهم أحراراً سالمين . ومما لا شك فيه أن دعوة جمال الدين الأفغاني كان لها أكبر الأثر في حركات التحرر بالنسبة للشرق والعالم بأسره .

أما بالنسبة لاتفاق المسلمين حول النهضة فإنهم كانوا كثرة ولكنهم كغثاء السيل يفتقدون القوة التي توحد أهدافهم وغاياتهم ، والتي تربط العلاقات والقدرات المتناثرة بينهم رغم أنهم أهل التوحيد ، والسبب في هذا التفرق هو الأباطيل والأوهام والخرافات التي أخذت طريقها إلى الإسلام بسبب الجمود والانحطاط الذي أصاب هذه الأمة ، وقد لخص الأفغاني داء الشرق بصفة عامة في : « إنقسام أهله وتشتيت آرائهم ، واختلافهم على

(1) العروة الوثقى ص 111 .

الإتحاد ، وإتحادهم على الاختلاف ، فقد اتفقوا على ألا يتفقوا ولا تقوم على هذا لقوم قائمة »[1] .

ورغم مثل هذه النزعة التشاؤمية التي تستند في أساسها إلى الواقع فان الأفغاني لم ييأس من رحمة الله ؛ فقد اعتقد أن الإتفاق على النهوض وأن إتخاد الأهداف والتحرر من الاستعمار يكمن في طبيعة الإسلام فبالرجوع إلى مفهوم التوحيد يمكن الخلاص من الجمود والانحطاط . ونؤكد هنا أن الأفغاني لم يتناول مفهوم التوحبد بالتحليل الفلسفي كما فعل الفارابي وابن سينا حيث أنهما بنيا نظرياتهما في القوانين الإنسانية والطبيعية والميتافيزيقية من خلال التحليل لمفهوم التوحيد وقد تبعهما أبو الفلسفة الحديثة ديكارت فيما بعد[2] . . . أما الأفغاني فقد اتخذ مفهوم التوحيد كمسلمة لتحقيق شروط النهضة السياسية والاجتماعية وفي ضوء هذه المسلمة اكتشف مفهوم « الجامعة الإسلامية » كبعد أو كإطار سياسي اعتقد أنه سيحل من خلاله مشاكل المجتمع السياسية والدينية والفكرية ، ولا أريد هنا أن أدخل في نقاش حول مفهوم « الجامعة الروحية » ومفهوم « الجامعة السياسية » وإنما أريد من خلال المعايشة لنصوص الأفغاني أن أستنبط مفهوم الجامعة الفكرية .

ففي مقالته عن الوحدة الإسلامية التي سبقت الإشارة إليها يقول الأفغاني « لو ترك المسلمون أنفسهم بما هم عليه من العقائد مع رعاية العلماء العاملين منهم لتعارفت أرواحهم وائتلفت آحادهم » وحينما يربط الأفغاني هنا العقائد الإسلامية بالعلماء فإنه لا يعني الجامعة الروحية (بالمعنى المسيحي) وإنما يعني بذلك إيجاد المنهج كأداة للبحث العلمي في مجال العقيدة والشريعة والسياسة كما فعل المتكلمون والفقهاء . وما أحوجنا اليوم إلى حل مشكلات العقيدة في ضوء العلم وحل مشكلات العلم

(1) أنظر جمال الدين الأفغاني لمحمود قاسم

(2) أنظر التأملات لديكارت .

في ضوء العقيدة ، وما أحوجنا أيضاً إلى تطوير الشريعة وفتح باب الاجتهاد لمواجهة مشاكل التغير الاجتماعي المصاحبة للتقدم الصناعي حتى يتسنى لنا تجنب الأخطاء التي وقعت الحضارة الغربية في شباكها وما أحوجنا إلى إطار ايديولوجي يميز وجودنا السياسي عن التبعية والمحاكاة . ويمكننا من خلال مفهوم الجامعة الفكرية أن نوجِّه أفكارنا إلى دراسة هذه الموضوعات وحل مثل هذه المشكلات .

وإذا ما عدنا مرة أخرى إلى مقالة الوحدة الإسلامية فإننا نجد الأفغاني قبل أن يحدثنا عن كلمة الخليفة التي يخضع لها الشرق والغرب فإنه يحدثنا عن الحكمة في الإسلام التي يمثل قطبها في المشرق الفارابي وابن سينا والرازي وغيرهم ، وفي المغرب ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ومن شاكلهم ، وهكذا يمكن القول بأن مفهوم الجامعة الإسلامية عند الأفغاني لا يعني جانباً واحداً في فلسفته وإنما يمكن الإرتكاز على نقطة واحدة سياسية أو دينية أو فكرية لكي تتحقق بقية المعاني ، ولعل هذا الأمر هو الذي جعل الشيخ محمد عبده بعد أن اعتقد في فشل تحقيق مشروع الجامعة الإسلامية كشرط ليقظة الأمة الإسلامية ، لعل هذا هو الذي جعله يتجه إلى إصلاح علم الكلام وإلى بناء مدرسة فكرية ، ومما لا شك فيه أن موقف محمد عبده من مذهب أستاذه الأفغاني يشبه موقف الأشعري من أستاذه الجبائي وذلك من حيث المنهج فكما أن انشقاق الأشعري عن أستاذه تسبب في تكوين مدرستين رئيسيتين في علم الكلام ، فكذلك الحال بالنسبة لحركة النهضة والإصلاح تتمثل في تيارين رئيسيين هما النهضة السياسية والنهضة العلمية .

وبإختصار كيف يمكننا الاستفادة من منهج الأفغاني في توجيه النهضة وتطويرها بما هي عليه الآن ؟ وفي اعتقادنا أن العالم الإسلامي اليوم في أشد الحاجة إلى إيجاد معهد نسميه بجامعة الفكر الإسلامي ، ويتكون من قسمين رئيسيين :

١) القسم الأول ويهدف إلى تنظيم المعرفة ومجالات التخصص وذلك بأن ينبثق عن هذا القسم جمعيات علمية متخصصة مثل جمعية الدراسات الفلسفية وجمعية الدراسات الاجتماعية وجمعية الأطباء والمهندسين . . . إلخ ذلك من التخصصات التي تنطوي تحت هذا القسم والذي هو أشبه بجمعية الجمعيات . وبهذا يسهل تحويل الطاقات الفكرية إلى ظواهر ديناميكية حية مترابطة تسخر المنفعة البشرية جمعاء . ولا يكون الهدف من هذا القسم هو إضافة عدد جديد إلى الكليات والجمعيات المعروفة ، وإنما يكون لهذا القسم حركة فكرية متميزة لإيجاد العلاقات والروابط وتوثيق الصلة بين الجامعات والمعاهد والكليات والمؤسسات وذلك عن طريق المجلات والمؤلفات والمقالات . . . وسيؤدي مثل هذا القسم إلى تنظيم الانتاج ودفعه قدماً نحو الأمام حيث يمكِّن كل متخصص عن طريق المجلات والنشرات والكتب التي تنشر أو تترجم أو تحقق ، من معرفة آخر التطورات والنتائج التي وصل إليها البحث في مجال تخصصه ، كما يمكن إيجاد التعاون داخل التخصص وذلك على سبيل المثال حينما نريد تأليف موسوعة من الموسوعات فإن تنظيم المتخصصين الذي يتم عن طريق هذا القسم سيسهل مثل هذه المهمة حيث يمكن الاستفادة من كل الطاقات والامكانيات التي هي الآن مفصولة عن بعضها البعض فتتحول إلى حركة فكرية لها من القوة ما يجعلها تؤدي إلى التقدم في سلم الحضارة بسرعة مذهلة . وإذا ما نظمت الجامعات والهيئات العلمية في العالم الإسلامي على هذا النحو فإن الشرق سيصل إلى النهضة التي أرادها له جمال الدين الأفغاني .

٢) القسم الثاني ويهدف إلى توجيه الأفكار وتطويرها ويقوم هذا الفرع بمهمة إجراء البحوث التي نقترح أن تبدأ بتناول مشكلة المسلم المعاصر والتي يلخصها الأستاذ توفيق الطيب في ثلاث مجالات رئيسية وهي مشكلات العقيدة والشريعة والسياسة .

١) مشكلة العقيدة :

لقد قامت الفلسفة اليونانية والديانات الشرقية بدور التحدي للعقيدة الإسلامية في صدر الإسلام ، وقد قام علماء الكلام برد الصاع صاعين فقد اتخذوا من نور الوحي مسلمات بنوا في ضوئها دفاعهم وهجومهم ونظرياتهم العلمية والعقائدية ، كما قام فلاسفة الإسلام بدور التحليل للبنات الفلسفة اليونانية وتركيبها من جديد في إطار الفلسفة الإسلامية ، وهكذا حلت مشكلة العقيدة في تلك الآونة بإتحاد العقل والنقل ، والجدير بالذكر أن العقل في الفكر الإسلامي لم يكن في حاجة إلى البرهنة على النقل بل استند في تطوير أفكاره ونظرياته إلى النقل ، ومن ثم برز كبار الفلاسفة والعلماء .

والمسلم اليوم يقف أمام تيارات فكرية متعددة ومتنوعة وهي تطرق بابه وتتحدى وجوده بكل عنف وقوة وذلك مثل الوجودية والماركسية والوضعية والبراجماتية . . . إلخ وعليه أن يواجه هذا التحدي أو أن ينصهر في بوتقته ويكتب نهايته بيده ، فإنه حينما يشعر بالنقص وعدم القدرة على الإبداع فيتبنى مذاهب فلاسفة الغرب من أمثال برترند رسل وهيدجر وفتجنشتين وغيرهم فإنه سيفقد شخصيته ويقتلعها من جذورها ، ولكن التحدي لا يتم بغلق جميع المنافذ ، وإنما يتم من خلال المعايشة الحقيقية للماضي والحاضر ، وما نعنيه بالماضي هو إحياء التراث وإحياء المباحث والمدارس الكلامية والفلسفية خاصة ما يتعلق منها بالاعتقاد والأخلاق والمعرفة ، ويجب أن تكون هذه المعايشة للماضي بمثابة الشرط النفسي لتقبل الحضارة المعاصرة والقيام بتحليلها وتمثلها .

وإذا كان بعض المحدثين من مفكري الغرب قد غالى في الفصل بين العقل والنقل ، وقد صور الدين من طرف بعض هؤلاء على أنه مرحلة بدائية مغايرة للعلم مما جعل أوجست كونت A. Conte يضع التفكير الفلسفي حداً فاصلاً بين التفكير العلمي والديني ، فإن مرد هذا التطرف في الفصل بين

العلم والإيمان إلى مغالاة الكنيسة في العصر الوسيط وذلك بإعطاء الأولوية للنقل وتسخير العقل لخدمة الدين ورجاله ، كما أن اعتبار الحضارة المسيحية امتداداً للحضارة اليونانية ساعد على مثل هذه المغالاة وتجربة الحضارة الإسلامية غنية عن مثل هذه الأخطاء فالعقل في الإسلام هو أساس التكيف وهو الذي يميز الإنسان عن بقية المخلوقات وأن أول كلمة يوحي بها الله لنبيه محمد عليه الصلاة والسلام وهي اقرأ . . . . لأكبر دليل على أن العقل نعمة من نعم الله الظاهرة والباطنة ، فالقراءة تشترط ما يسمى بالعقل النظري ، وصيغة الأمر في كلمة اقرأ تشترط ما يسمى بالعقل العملي ، وكلاهما مكملان لبعضهما البعض ، فبالعقل النظري نفهم الطبيعة ونفسرها ونغيرها ونسيطر عليها باعتبارها مسخرّة للإنسان . . . وبالعقل العملي يتحدد سلوك الفرد والجماعة أي أن القوانين الطبيعية والإنسانية تتحدد في ضوء العقل ، ولكي يتم هذا التحديد على الوجه الأكمل لا بد من وضع الإيمان كمسلمة أو كشرط لتحديد المعرفة والسلوك وهذا ما عناه الإمام الغزالي في كتابه « المعارف العقلية حينما حاول تحليل مفهوم اقرأ . . » فرأى أن الكتابة تسبق القراءة وبالتالي يكون الإيمان سابقاً للمعرفة .

وإذا كان البعض[1] يرد نظرية المعرفة عند الفيلسوف كانط E. Kant إلى نظريته عن الأمر المطلق Katigorischs Imperative فإننا نجد في أول ما أوحى به الله لرسوله الكريم وهو قوله تعالى « إقرأ » فإننا نجد في هذه الآية الكريمة ما يربط بين العقل العملي والعقل النظري والإيمان في وقت واحد . . . وباتخاذ هذه الآية شعاراً للمباحث الميتافيزيقية والعلمية والأخلاقية يمكننا تخطي المساوىء التي وقعت فيها الفلسفات الغربية الحديثة والحضارة المعاصرة .

٢) مشكلة الشريعة والتغير الاجتماعي :

مما لا شك فيه أن الحضارة الإسلامية حلت مشاكلها الاجتماعية في

(1) قارن بحث Ritzep في مجلة Kantstudien 1971 .

السابق من خلال الفقه الإسلامي ومدارسه المتعددة وقد واجهت هذه المدارس تحدي الفقه الروماني ومشاكل العصر المتجددة . . . والعالم الإسلامي اليوم في أمس الحاجة إلى حل مشاكل التغير الاجتماعي السريع خاصة وأنه مقبل على نهضة صناعية ، وعليه أن يواجه التحدي الغربي الذي أسس مدارس شامخة ونظريات اجتماعية ومذاهب كبرى وذلك مثل المذهب الليبرالي والمذهب الماركسي . . . وحل مشاكل التغير الاجتماعي السريع يتطلب تنبيه الجامعات الإسلامية إلى تحديد الاجتهاد وتوجيه البحث في الشريعة وعلم الاجتماع خاصة في الدراسات العليا (مثل رسائل الماجستير والدكتوراه) لحل مشاكل المجتمع الإسلامي ، ويجب تطوير الفقه بحيث يستوعب الحلول للمشاكل المترتبة على التغير الاجتماعي .

وإذا كان المذهب الماركسي يعتبر الفرد وسيلة من أجل المجتمع والمذهب الليبرالي يعتبر المجتمع وسيلة من أجل إسعاد الفرد فإننا نستطيع أن نتجنب الأخطاء التي وقعت فيها الماركسية والليبرالية بالتوحيد بين الغاية والوسيلة ، فالفرد وسيلة وغاية في حد ذاته ، فهو بوجوده الحسي والعقلي يمثل الفرد والمجتمع ، فالروح باعتبارها من عالم الأمر تتعقل الكليات التي من بينها مفهوم الأمة وتقوم برد الكثرة الى الوحدة التي من بينها تصور الأفراد على هيئة مجتمع ، وبالتالي تقوم الروح أو النفس المطمئنة بتحمل المسؤولية على أنها أمة ومجتمع ، أما الوجود الجسماني فهو من عالم الخلق والتقدير الذي يمثل الوجود الجزئي ، وبالتالي لا بد من حدوث جدل بين هذين الوجودين الجزّئي والكلي أو الغيبي والفيزيقي ومن ثم يجب أن يتحول الصراع بين الفرد والمجتمع الى تسامي جواني لتحقيق المثل الأعلى والفعالية الحقة ، فيصبح وجود الفرد مرآة ينعكس فيها وجود الأمة وتتحول كل الطاقات الى قوى متحدة متطابقة خيرة بدلاً من أن تتحول الى قوى متصارعة تجلب البلاء والشر ، وقد تحقق مثل هذا التفاعل الجواني في مجتمع مكة فتحققت الظاهرة الروحية للأمة الاسلامية وتحققت هذه الظاهرة

الروحية كظاهرة اجتماعية في المدينة ولكن سرعان ما تحول هذا التفاعل الجواني الى صراع براني طبقي في «الفتنة الكبرى» التي كان لها سلبياتها والتي فعلت فعلها في تاريخ الأمة الاسلامية .

ومن خلال التوحيد بين الغاية والوسيلة يمكن حل كثير من المشاكل المصطنعة فالوحدة العربية على سبيل المثال غاية في حد ذاتها يكون شرطها الميتافيزيقي الوحدة الاسلامية التي نادى بها الأفغاني وبالتالي يزول الصراع المصطنع بين مفهومي الأمة العربية والاسلامية وتصبح العلاقة بينهما علاقة الشرط بالمشروط .

3)مشكلة السياسة والاطار الايديولوجي :

لقد استطاعت الحضارة الاسلامية أن تواجه التحدي في مجال السياسة من خلال نظرية الأمامة ، والعالم الاسلامي اليوم في أمس الحاجة الى اطار ايديولوجي كبعد يمكنه من الحركة دون أن ينصهر في بوتقة الغرب أو الشرق ، هذا البعد يجب أن نتميز به عن الغرب والشرق ومهما اختلفت الأسماء لهذا البعد فانه يجب أن يكون شرطاً نفسياً يتميز به مجتمعنا عن مثله من المجتمعات كما عبَّر الأشاعرة عن ذلك[1] . وإذا كان المفكر الجزائري مالك بن نبي قد طرح فكرة الخير كشرط نفسي للمجتمع العربي الاسلامي وذلك استناداً إلى قوله تعالى ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ فإن المناقشة لهذا البعد « بحر لا ساحل له » .

(1) يعرف الأشاعرة الارادة على أنها صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله . وهذا التمييز هو ما عنيناه بالشرط النفسي .

التأمل الثاني

مفهوم الامة بين المعنى الحسي والعقلي

مفهوم الأمة بين المعنى الحسي والعقلي

لسنا هنا بصدد وضع تعريف محدد للأمة ، بل نهدف الى تحديد وجه من الوجوه ومعنى من المعاني الذي يحدد الصفة أو الشروط النفسية لبناء الأمة ، وذلك بالنظر في هذا المفهوم من حيث أنه ضرب من الوحدة ، ولكن هذا الضرب ليس مفهوماً اسمياً مشتقاً من الوجود الحسي للأفراد والجماعات وليست هذه الوحدة مفهوماً أولياً سابقاً على الوجود الفعلي للأفراد ، كما أنه ليس مفهوماً ترنسيدنتاليا ثابتاً يتحقق من خلال شروط ومعطيات معينة ، بل هو معنى جدلي يتم من خلال الصراع داخل العالم الصغير ، أعني «الفرد» باعتباره أمة صغرى ليعايش حركة وتفاعل «الأمة الكبرى» وحركة الأمة الكبرى تتم من خلال ضربين رئيسيين نسمي الأول «جدل الحدود» والثاني «جدل الصيرورة» ، ولابد وأن يكون هناك تأثير متبادل بين جدل الحدود وجدل الصيرورة ليتحقق التفاعل والتطور ، ولا يتم هذا وذاك الا بمعايشة ومطابقة الأمة الصغرى للأمة الكبرى .

والجذير بالذكر أن الرأسمالية عمدت الى قلب «جدل الحدود» واستغلاله أبشع استغلال في خنق حرية الشعوب وحرمانها من حق الحياة ككائن له عقل وارادة ، فشلت حركتها الفكرية والارادية ، وسرقت قدرتها وامكانياتها والدليل على ما نقول هو ظاهرة الاستعمار الغربي وظاهرة التمييز العنصري . وقد حولت الماركسية «جدل الصيرورة» من خلال الصراع الطبقي الى قوة تهدف الى تفتيت [illegible] ، وكأني بها تريد أن تبرهن على فرضها بأن المادة أصل الوجود لتعيد بالانسان ليكون آلة متعضونة منهجها الحقد والحسد بدل التعقل والابداع ولم تحقق الماركسية الا ابدال حالة

مرضية بأخرى ، أما الدولة وخاصة في البلدان المتخلفة فقد استطاعت أن تحيل بين تطابق الأمة الصغرى والكبرى وحولت جدل الأمتين المتطابقين الى تناقض يؤدي الى التنافر والتناحر ، ولا أدل على ما نقول من الحرب الأهلية في البلاد العربية كحرب أيلول وحرب لبنان ومحاربة الجيوش العربية الاسلامية ضد بعضها البعض مثل الحرب الليبية المصرية ، وحرب المغرب والجزائر وحرب ايران والعراق التي أتت على اليابس والأخضر . . . الخ ، أما الصهيونية فقد استطاعت أن تقلب هذه المفاهيم جميعاً حيث زرعت روح الشر في قلب اليهود من خلال حرمان شعب فلسطين حق الحياة على أرضه حراً . وشطرت الأمة العربية الى متحرك حركات عشوائية والى ساكن يبرر سلبيته من خلال نقده السلبي للمجتمع العربي ، وقد جعلت من الحكومات العربية أدوات لخنق الأصوات الحرة . وباختصار فان الصهيونية مسؤولة عن كل شر يتأكد على الساحة العربية .

وقد تحقق مفهوم الأمة بمعناه الايجابي في المجتمع المكي على مستوى الأمة الصغرى من خلال الجهاد الأكبر حينما ضحى الفرد بالنفس والنفيس فكان ابراهيمياً في أميته وتصديقه . . . . وقد تحقق المعنى الايجابي لمفهوم الأمة الكبرى في المجتمع المدنى من خلال الجهاد الأصغر حينما تكررت الحروب والغزوات من أجل تحديد الوجود والمصير للمجتمع الجديد . وسرعان ما انحرف جدل الصيرورة والحدود من خلال موقعة الجمل وصفين . ولعل السبب في هذا الانحراف هو محاولة اشتقاق معنى وحدة الأمة من الوجود الحسي المتمثل في الصراع على السلطة . ونحن لا ندعي هذه الظاهرة الفريدة يجب أن تتكرر بعينها ليتحقق المعنى الايجابي للأمة بل هي الأنموذج الذي اتخذ من الوحدة اللامشروطة أساس الوجود الحسي للأمة ، وهذه الوحدة اللامشروطة افتقدتها الثورة الفرنسية حينما اتخذت من المشكلة الاجتماعية منطلقاً لها ، وهكذا سرعان ما انحرفت

وانتكست هذه الثورة الى الرأسمالية والبرجوازية . ولم تكن الثورة البلشفية أحسن حالاً حينما اتخذت من الاقتصاد على أنه أساس حركة التاريخ بأسره ، ونحن نعتقد أن هذه المنطلقات تكمل بعضها البعض ولا بد وأن تكون لها وحدة ترتد اليها هذه العوامل بحيث تكون تلك «الوحدة العليا» العامل المركب لبناء الأمة الايجابي .

ولو عدنا الى نظرتنا السابقة في الفرد على أنه أمة في حد ذاته ، لوجدناه يتكون من وحدة تتمثل في وجوده كعقل باعتباره من «عالم الأمر» ولوجدناه أيضاً كثرة باعتباره من «عالم الخلق» وتتمثل مظاهر الكثرة في الرغبات والميول والشهوات وتتمثل مظاهر الوحدة في التألم لآلام الأمة الكبرى والسعادة لسعادتها والتضحية من أجلها ، والصراع بين الوحدة والكثرة في الفرد يجب أن يكون مستمراً ليعطي للوجود فعالية متجددة ، ولكن هذا الصراع لا يتم أو ينطلق من فراغ بل لابد من اطار ايديولوجي ينعكس داخل الفرد في صورة معنى وانفعال يؤدي الى تحقق فعالية اجتماعية ذات حركة مستمرة متطورة . وباختصار يمكن القول بأن مفهوم الأمة كعلاقات توحيد ليس مجرد وعي بل حركة ثورية «تصل بالفرد الى أن **تستوي في ذاته كفتا الحياة والموت** من أجل أمته الكبرى ، وهذه هي «الولادة الصغرى» للأمة الثائرة وتلك هي حقيقة **الانسان الثائر** وما عداه فهو خداع ونفاق مرده الخيانة والخوف . وهذه الولادة الصغرى لروح الثورة يجب أن تسري في أفراد الأمة الواحدة دون التقيد بحدود دولية ومكانية لكي تتحقق «الولادة الكبرى» لأمة التضحية . وهكذا يصبح الفرد هو الأمة والأمة هي الفرد لأن الصورة واحدة .

ولكن هذا الامكان أعني استواء كفتي الحياة والموت يجب أن يكون نقطة انطلاق للصراع الداخلي والخارجي ولكن لابد من تنظيم هذا الصراع في ضوء العقل لكي لا ينحرف عن الطريق الصحيح كأن يتحول هذا الصراع

الى اهتمام بالمصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة ، وهكذا يسخر هذا الامكان الى غرس روح الرأسمالية في الفرد والنزعة الفردية أو قد يحدث العكس بحيث تداس كرامة الانسان ويصبح وسيلة دون أن يكون غاية في حد ذاته . وهكذا بالنظر الى الفرد على أنه أمة صغرى نتجنب أخطار نظرة الرأسمالية ونظرة الماركسية معاً بحيث يصبح الفرد غاية ووسيلة في وقت واحد .

ويمكن القول اجمالاً بأن الفرد بوجوده العقلي والحسي أمة في حد ذاته ، فالروح باعتبارها من عالم الأمر تتعقل الكليات وتعايش المعاني التي من بينها الأمة وهي التي تقوم برد الكثرة الى الوحدة التي من بينها تصور الأفراد على هيئة مجتمع ، وبالتالي تقوم الروح أو «النفس المطمئنة» بتحمل المسؤولية على أنها أمة . أما الوجود الجسماني فهو من عالم «الخلق والتقدير» الذي يمثل الوجود الجزئي . ومن ثم لا بد من حدوث جدل بين المعنى الجزئي والكلي فيتحول الصراع الى تسامي جواني لتحقق الفعالية الحقة فيصبح وجود الفرد مرآة تنعكس فيها وجود الأمة وتتحول كل الطاقات الى قوى متحدة متطابقة خيرة بدلا من أن تتحول الى قوى متصارعة تجلب البلاء والشر .

ولكن هذا الصراع المتسامي الجواني لا مفر له من الصراع البراني (صراع التقاطع والحدود) وهذا الصراع يجب أن يكون صراعاً أيديولوجياً ، لأن الأيديولوجيا هي العامل المحرك للتاريخ والقوة الدافعة للتطور ، وقد يكون أساس الأيديولوجية ربانياً كما هو الحال بالنسبة للمسيحية واليهودية والاسلام ، وقد يكون وضعياً كالرأسمالية والماركسية وغيرها ، مع العلم بأن لهذه الايديولوجيات الأخيرة أساس ديني غير مباشر .

ولكي تصبح «الولادة الصغرى» **لروح الثورة** التي وصفناها بالامكان المتمثل في استواء كفتي الحياة والموت لكي تصبح هذه الروح **ولادة كبرى**

لأمة التضحية فلابد من تحقق جدل الحدود والتقاطع الذي قد يختلف من أمة الى أمة وذلك بحسب الظواهر والمواقف فلو اتخذنا على سبيل المثال صراع الأمة العربية مع الحركة الصهيونية لابد من تجلي روح الثورة في أمة التضحية ومواجهتها لروح الشر الصهيونية . والصراع في عالم الأرواح لا يتحدد الا من خلال عالم الأفكار الذي يتحدد من خلال التأثير المتبادل بين جـدل الحـدود وجـدل الصيـرورة . وبـالتـالـي لا بـد من الـتضـحيـة بالنفس والنفيس أو ما نسميه أيضاً «ضريبة التطهير» التي تقوم على أداء الواجب بدل المطالبة بالحقوق عن طريق هيئة الأمم المتحدة . والمطالبة تدل على عدم التكافؤ في الصراع بين عالم الظواهر وعالم الأرواح والأفكار . مما يترتب عليه ظواهر مرضية كالاعتراف بسياسة الأمر الواقع التي تتمثل في الاغتصاب والاحتلال بالقوة ، وما هيئة الأمم المتحدة في أغلب الأحيان الا عنصر من عناصر تأكيد سياسة القوة ولا أدل على ذلك من حق الفيتو Vito الذي يتعارض وارادة الشعوب . ولكي تصبح عصبة الأمم سلطة تنفيذية لابد من وجود ما نسمية «بأمة الفكر» كسلطة تشريعية تقوم برصد الظواهر المرضية وتحديد مسارها الفكري لاستئصال مثل هذا الداء العضال المتمثل في الاستغلال والاستعباد والاستعمار . . . الخ . ولا يمكن لأمة الفكر هذه أن تتحقق وتزاول وظيفتها على الوجه الصحيح الا بالعمل على ربط المتخصصين في منظومات على هيئة جمعيات أو لجان فكرية يكون لها نشاطها العلمي الذي يتمثل في مجلات وندوات متخصصة ويكون لها اجتماعاتها السنوية أو الفصلية .

ولو حاولنا تطبيق هذه النظرة على البلاد العربية كأن نقوم بحصر الامكانات والتخصصات العلمية في منظومات وجمعيات نسميها «بأمة الفكر الاسلامية » فانـه سيـكون من بين وظـائفهـا التحـليـل واصدار الأحكام ، وشجب كل عبث سياسي واجتماعي وعقائدي يجري

على الساحة الاسلامية. وأن محاكمة برترند رسل Russel لمجرمي حرب فيتنام الشهيرة يجب أن تكون رمزاً لانطلاقات جديدة متعاونة في مجال الفكر. ولرصد أمراض العالم السياسية والاجتماعية والاقتصادية. أن العلوم الانسانية المعاصرة استغلت من طرف الدول الاستعمارية في وضع الأمة الاسلامية في متاهات أبعدتها عن التفكير في وحدتها ونهضتها كتواطيد الاستعمار الصهيوني على الأرض العربية والعمل بالقوة للاعتراف به قهراً ضد الشعوب الاسلامية والزج من أجل ذلك بالبلاد العربية والاسلامية في حروب داخلية وخارجية بطريق مباشر أو غير مباشر. ان ذرات الفكر الاسلامي المنغلقة على نفسها حان لها أن تتنظم في جامعة فكرية، وأن تحاكم بصرامة الاجرام الذي يجري في حق الأمة الاسلامية الذي على رأسه تطبيع العلاقات الاسرائيلية المصرية ضد ارادة الشعوب الاسلامية وضم القدس كمستعمرة اسرائيلية. وكذلك اختلاق الحرب الايرانية العراقية لتحطيم وحدة الوعي الاسلامي. ان العالم تحكمه أفكار وقد أهمل «عالم الأفكار» في البلاد الاسلامية، التي اهتمت بالظواهر فحسب، والظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها مردها الى أفكار، ولكي نعرف كيفية تحول الفكرة الى ظاهرة لابد من معايشة الروح المصاحبة للفكرة والظاهرة معاً، وهذه المعايشة تتطلب أن يكون الانسان امكاناً مرده الوحدة اللامشروطة (أعني الروح الثورية التي غيرنا عنها بتساوي كفتي الحياة والموت)، وذلك لكي لا ننساق وراء هذه الظواهر دون نقد أو تحليل أو دون صراع حقيقي لاحقاق الحق وابطال الباطل. اذ أن معالجة الظواهر دون النظر الى الفكرة والروح كسبب في وجودها لا يعطي نتائج مثمرة، ونحن نعرف جيداً ظاهرة الصهيونية كم سخرت من الأفكار لخدمة أغراضها الشريرة واتخاذ الدول والحكومات أدوات ووسائل دون وضع أي اعتبار لأي قوة في العالم. ولا يفل الحديد الا بالحديد، حيث أن بعض الوسائل الفكرية أيضاً التي اتخذت كسلاح في الشرق والغرب ضد الصهيونية لم تكن الا عاملاً مساعداً

في انجاحها ، فها هو م . رود نسن مكسيم صاحب الصوت الحر يحرض العرب في كتابه «اسرائيل واقع استعماري» ليتعودوا على هذا الوجود ، رغم أنه استعمار ولكنه واقع . وها هي بعض النظريات الأخرى تنادي بخلق طبقة اجتماعية تكون الأرضية التي ينصهر فيها الوجود العربي والاسرائيلي في مجتمع جديد . . الخ ، ذلك من التنظير الذي لم يكن الا أداة طيعة في يد الصهيونية .

بقي أن نقول بأن نظرتنا لتاريخ الفكر خاصة في مجال العقيدة والشريعة والسياسة لما له من أهمية في تطوير جدل الأمة ، بقي أن نقول بأن تاريخ الفكر هو الذي يحول «جدل الصيرورة» و«جدل الحدود» الى «جدل وجود» . فان تحديد معنى وجود الأمة لا يتم الا بوعي تاريخ فكرها وحضارتها ، وفي هذه العجالة لا نريد أن نوضح الفرق بين وجهة نظرتنا ووجهة النظريات الأخرى للتاريخ ، خاصة وأن تحديد حركة الأمة من حركة التاريخ . لأن ذلك يحتاج الى تحديد أنماط الأفكار وتطورها ولا يتم هذا في بحث أو تأمل قصير .

وباختصار فان ما نهدف اليه في هذا التأمل هو ايجاد نقطة انطلاق في خضم الفكر الانساني للعمل على تحقيق حرية الانسان وكرامته وللعمل على نشر العدل والسلام في العالم وشجب العنصرية والاستغلال والحركة الصهيونية وكل ما يجلب الشر والدمار لهذا العالم .

وبتحقق وحدة أمة الفكر فانني أقترح في هذا التأمل تأسيس «جامعة الفكر الاسلامي» وأقترح أن يكون لهذه الجامعة أو هذه الأمة ثلاث وظائف رئيسية على الأقل تتمثل :

الأولى في دراسة «عالم الأفكار» وتحليل الظواهر المترتبة عليه .

والثانية في معرفة مسار العالم ومصيره من خلال فرز وحصر الظواهر الصحية والمرضية ويترتب على هذا أو ذاك وظيفة خلقية ، تتمثل في

في محاكمة الضمير الذي يقف مكتوف الايدي أمام الاستعباد الانسان للانسان . أن محكمة الضمير العالمي يجب أن تفضح أمراض العالم السياسية التي حجبت بستار الأمم المتحدة الرقيق، كما عليها أن تعمل على ايقاف تبني دول بعينها اضطهاد شعوب وأمم باسم السلام ، وحقوق الانسان .

ومن الجانب العملي فإنه يجب أن ينبثق في العالم الاسلامي جمعيات فكرية متخصصة تكون على مستوى لجان تحدد شبكة الأفكار في العالم الاسلامي من أجل تحويل هذه الشبكة الى طاقات فاعلة تحدد مسار عالم الظواهر أي العمل على تحويل الطاقات الفكرية الى ظواهر ميكانيكية فعالة حية مترابطة تسخر لمنفعة البشرية جمعاء وهذه الجمعيات أو الوحدات أو اللجان هي ما يمكننا أن نسميه بأمة الفكر المتحدة الاسلامية ويجب أن يكون هدفها الأقصى سعادة المجتمع الانساني بتوجيه الفكر الى طريق الخير والهداية .

التأمل الثالث

أسس الدعوة الاسلامية ووسائلها

أسس الدعوة الإسلامية ووسائلها

مدخل :

ان الدعوة الاسلامية علم وعمل اساسهما الايمان ، واذا كان المعنى اللغوي للايمان هو التصديق بالقلب ، فإن هذا التصديق اعتقاد يكتمل بظهوره في صورة شهادة باللسان ، وعمل بالجوارح ، ونسبة التصديق بالقلب الى التصديق باللسان هي نسبة الايمان للاسلام .

واذا كان الدين عند الله الاسلام ، فان الدين الخالص هو التحرر من عبودية أي شيء في الكون بعبادة الله وحده . والحرية المطلقة بمعنى التوحيد المطلق هي ما يتميز به الاسلام عن سائر الملل والنحل .

وقد كرّم الله الانسان عن سائر المخلوقات فجعله روحاً ومادة أي جمع فيه بين عالمي الغيب والشهادة فصار نموذجاً صغيراً للعالم الكبير ومن هنا استحق أن يكون خليفة الله في أرضه بأن سخر له الكون وصار يتحكم في قوانينه ويوجهها حيث شاء خيراً أم شراً ومن هنا قيدت خلافة الانسان في الأرض بأن حمّل الأمانة التي أبت السموات والأرض أن يحملنها .

ويمكن القول اجمالاً بأن ما أسميناه بالعالم الصغير يمثل بوجوده الجسمي والعقلي أمة في حد ذاته . فالروح باعتبارها من عالم الأمر تتعقل الكليات وتعايش المعاني التي من بينها تصور الأفراد على هيئة مجتمع ، وبالتالي تقوم الروح بتحمل المسؤولية على أنها أمة ، أما الوجود الجسماني فهو من عالم النهي الذي يمثل الوجود الجزئي ومن ثم لا بد من حدوث جدل بين الوعي الجزئي والكلي فيتحول الصراع الى سمو جواني لتتحقق

الفعالية الايجابية فيصبح الفرد مرآة ينعكس فيها وجود الأمة وتتحول كل الطاقات الى قوى متحدة متطابقة والتي تتمثل في الوصول الى ما اسميناه في بحث سابق بمرحلة «استواء كفتي الحياة والموت» وهذا التسامي هو ما يطلق عليه الاسلام مصطلح «الجهاد الأكبر» جهاد النفس .

وحينما تصبح الصورة مشتركة بين الفرد والأمة أي حينما يصبح الفرد هو الأمة والأمة هي الفرد يتحقق العدل والسلام في العالم عن طريق التضحية والفداء ، وبعبارة أوضح يتحقق حمل الأمانة عن طريق الجهاد الأكبر والأصغر وعن طريق العلم والايمان ، وهذا هو طريق الدعوة الاسلامية .

وقد تسامت روح الصادق الأمين بتعبده في غار حراء الى أكمل مراتب الانسانية فظهر عليه جبريل عليه السلام يحمل اليه روح الدعوة أعني الوحي الرباني ، فكان ظهور الدين المطلق على يد خاتم النبيين رحمة للعالمين . إذ قضت الإرادة الإلهية بالفعل بين عصر الجاهلية والإسلام ، ونسخت كل الأديان السابقة وأصبح القرآن روحاً لتغيير النفوس ، وتحديد مجرى التاريخ . واذا كان تغيير النفوس سرعان ما انتكس بسبب الخلل في فهم العلاقة بين المطلق والنسبي فإن معجزة القرآن مطلقة وباقية ، وتجلّي هذه المعجزة لا يتناقض مع المشيئة الالهية التي رأت ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغييروا ما بانفسهم » وبهذا يكون نور القرآن أشبه بنور الشمس ونور العلم والعمل والايمان اشبه بنور البصر فلكي يتم الادراك الصحيح لا بد من وجود نور الشمس وسلامة العين التي يتم بها الأبصار . وهكذا يكون المبدأ « غير نفسك تغير التاريخ » صادقاً في كل الأحوال والأزمان .

وقد تجلى نور دعوة التوحيد في الانموذج القرآني محمد عليه الصلاة والسلام حينما جلجل صوت الحق على لسان جبريل بقوله « اقرأ » حيث وحدت هذه الكلمة الاولى بين العقلين النظري والعملي والايمان فالقراءة

تشترط ما يسمى بالعقل النظري ، وصيغة الأمر في كلمة « اقرأ » تشترط ما يسمى بالعقل العلمي وكلاهما مكمل للآخر ، فبالعقل النظري نفهم الكون ونفسر الطبيعة ونغيرها ونسخرها لخدمة الانسانية وبالعقل العملي يتحدد سلوك الفرد والجماعة أي أن القوانين الطبيعية والانسانية تتحدد في ضوء العقل . ولكي يتم هذا التحديد على الوجه الأكمل لا بد من وضع الايمان كمسلمة أو كشرط لتحديد المعرفة والسلوك وهذا ما عناه صاحب « المعارف العقلية » حينما أقرّ في تحليله لكلمة « اقرأ » أن المعرفة تشترط الايمان كما تشترط القراءة الكتابة وهكذا يكون الايمان سابقاً للمعرفة .

وبهذا المنهج في التوحيد بين الإيمان والعلم والعمل تميزت الدعوة الإسلامية في مظهرها ومخبرها ، ومن مظاهر هذه الدعوة في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام أنه إبان تبشيره بدعوته في دار ابن الارقم رفض التخلي عن إيمانه بدعوته ولو وضعت الشمس في يمينه والقمر في يساره ، وقد انعكست روح الايمان هذه في المجتمع المكي « سلوكاً » من خلال الجهاد الأكبر حينما ضحى الفرد بالنفس والنفيس فكان إبراهيمياً في أمميته وتصديقه ، وقد انعكست روح التوحيد « عملاً وحياة » في المجتمع المدني من خلال الجهاد الأصغر حينما تكررت الحروب والغزوات من أجل تحديد الوجود والمصير للمجتمع الجديد . . .

المبدأ الأعلى لأسس الدعوة الاسلامية

ويمكن القول اجمالاً بأن الأساس الحقيقي للدعوة الاسلامية هو التوحيد المطلق وهذا التوحيد المطلق يتطابق والحرية المطلقة وهذه هي حقيقة الدين المطلق .

واذا كان التوحيد بمعناه الحقيقي هو مصدر مسلمة الحرية فان لهذا المبدأ انعكاساته التي من أهم مجالاتها الأخلاق والمعرفة والوجود . فالايمان

بالتحرر من عبودية السلطان والجاه والمال وعبادة الأشخاص بعبادة الله وحده يؤدي الى الايمان بالخلود وهذا الايمان بالخلود يؤدي الى الايمان بالتأسيس الاخلاقي للقيم ومن أهم تلك الأسس . . .

١ ـ الايمان بوحدة النوع البشري في أصله ومصيره وعليه يبنى مبدأ العدل « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس وخلق منها زوجها وبثّ منها رجالاً كثيراً ونساء » .

وبهذا المبدأ ينتفي مرض الميز العنصري « إذ لا فرق بين عربي وأعجمي الا بالتقوى » وينتفي مرض تأليه الانسان في الأرض الذي أدى الى مرض الاقطاع والرأسمالية والاستعمار وينتفي مرض النخبة المختارة الذي أدى الى ظهور الصهيونية ودكتاتورية البروليتاريا .

وهكذا تصبح الدنيا جسراً للآخرة في ظل هذا المبدأ ويتفرع عنه مبدآن رئيسيان ، هما المؤاخاة والمساواة . .

٢ ـ ويمثل مبدأ المؤاخاة شرط الحياة الاجتماعية والسياسية في الاسلام اذ تنبني الحياة الاجتماعية على أن الفرد هو مرآة الأمة وفي ضوء هذه الأممية ينبني مبدأ الشورى في الاسلام . وبهذا المبدأ يزول التناقض بين الفرد والمجتمع حيث يصبح كلاهما غاية في حد ذاته على عكس المجتمع الليبرالي الذي يكون فيه المجتمع وسيلة من أجل اسعاد الفرد وعلى عكس المجتمع الماركسي الذي يكون فيه الفرد وسيلة لاسعاد المجتمع ، كما يزول التناقض بين الدولة والأمة حيث لم يعد الحاكم حارساً لقطيع من الغنم أو وصياً من أوصياء الاستعمار فتصبح الدولة هي الأمة والأمة هي الدولة .

٣ ـ أما مبدأ المساواة فهو يمثل شرط الحياة الاقتصادية التي يكون الاقتصاد فيها وسيلة من أجل تحقيق وجود الإنسان وسعادته كفرد وأمة . لا أن يكون الاقتصاد هو الغاية والإنسان هو الوسيلة .

وفي ضوء مفهوم أممية الفرد ينبني مفهوم السلام في الاسلام اذ من يقتل نفساً بغير حق فكأنما قتل الناس جميعاً . والسلام بمعناه الحقيقي في الاسلام هو ثمرة التوحيد المطلق والحرية المطلقة ، وكيف لا يكون الأمر كذلك اذا كان السلام بمعناه المطلق هو الواحد الأحد الذي له كل صفاة الكمال أي « هو الذي تسلم ذاته من العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشر » .

واذا كانت ميتافيزيقا السلام قد تبلورت من خلال مبحث الوجود في ثلاث اتجاهات أو ثلاث براهين عقلية على وحدانية السلام المطلق ووجوده وهي البرهان الانطولوجي والكوني والطبيعي الغائي فان العقل الاسلامي ادرك من خلال نقده الذاتي أن الايمان فوق العلم وأن المطلق لا يستطيع أن يحده العقل لتساميه ، وفي ظل هذا التسامي الذي هو شرط القيم الأخلاقية والمعرفة اتجه البحث الى اكتشاف القوانين الطبيعية وتسخيرها الى البحث في الفعل الانساني الذي يقرب النسبي من المطلق . .

واذا ما حاولنا أن نفهم السلام بمعناه النسبي في الاسلام فانه لا يعني الاستسلام والخنوع بمعنى تقبل الاستعباد والاستغلال بل يعني التحرر من كل أمر يقف في طريق كرامة الانسان التي تتحقق بعبادة الله وحده ومن هنا فرضت الحرب في الاسلام من أجل السلام **فالجهاد والسلام صنوان لا يفترقان** وبغض النظر عن تفاصيل مبادىء الدعوة الاسلامية اللامتناهية فان تعريفنا للدعوة على أنها ايمان وعلم وعمل أو وجود ومعرفة وقيم يمكن رده الى روح التوحيد في القرآن كما ورد في أول كلمة ألا وهي اقرأ .

المبادىء المناهضة لقيام الدعوة الاسلامية

ولو نظرنا الى واقع المجتمع الانساني الحاضر لوجدناه يعتمد على سياسة القوة التي ادت الى استغلال الانسان للانسان واستغلال دولة لدولة

كاستغلال قوة الاقتصاد من أجل التدخل في شؤون الدول الأخرى أو كاستغلال قوة السلاح وتأهب الجيوش من أجل ارهاب الشعوب المستضعفة أو تدخل الدول الكبرى في نظام الدول الصغرى ومن وراء حجاب ، ونعني بالحجاب هنا خلق أوصياء يمكنون للاستعمار من التغلغل بوسائله المتعددة كعقد المعاهدات السياسية والقواعد العسكرية الى آخر ذلك من الوسائل المعروفة في يومنا هذا ، ولعل اكبر داء معاصر ومزمن للأمة الاسلامية يتمثل في مثل هؤلاء الأوصياء ، حيث فقدت السياسة في المجتمع الاسلامي معناها الجماهيري . .

واذا ما علقنا الحكم بالنسبة للتطور التاريخي الذي أدى الى غياب الدعوة الاسلامية عن ساحة الوجود المعاصر فانه يمكننا رد هذا التغيب الى ظهور الفرق الباطنية المناوئة من السبئية الأمس الى صهيونية اليوم .

واذا ما علقنا الحكم أيضاً بالنسبة للتطور التاريخي لهذه الحركات الباطنية المناوئة للدعوة الاسلامية وهدم حضارتها فانه يمكننا أن نشير باختصار إلى نموذج يجسد هذه الدعوة المناهضة ، إذ يمكننا أن نقول بأن الاستشراق يمثل العنصر المناوىء لمبدأ المعرفة الاسلامية والاستعمار يمثل العنصر المناوىء للعقل الحر في الدعوة والتبشير يمثل العنصر المناوىء للايمان أما الصهيونية فهي تمثل وحدة الشر لهذه العناصر الثلاث ، ولا أدل على ما أقول هنا تحطيمها لقطب ـ المغناطيس الاسلامي الشمالي وأعني به الأرض المقدسة وما حولها ونخرها لهذا القطب متجهة بكل سرعة من أجل تغييب القطب الآخر للقضاء على الاسلام والمسلمين كما قضت المسيحية الأمريكية على الهنود الحمر ولم يعد هناك مفر للجماهير الاسلامية من توحيد جهودها وتنظيم وجودها وسعيها من أجل العمل على بقائها لأن التحدي الذي يتجسد في قلب الأمة الاسلامية يفوق اي تحد سابق وليس أمامنا الا البقاء أو الفناء ، ويتحقق البقاء من خلال العمل الموحد من أجل التحرر ولا

يتحقق هذا الا بايجاد عصبة الجماهير الاسلامية غير مقيدة بحدود المكان والحكومات ويكون عملها السعي لايقاف سرطان التبشير والاستعمار والصهيونية . بالعلم والعمل والايمان .

واقع عالمنا المعاصر وغيبة الدعوة الاسلامية

(عصبة الأمم المتحدة)

ان غياب الدعوة الاسلامية عن ساحة الوجود العالمي أدى بالثورة الفرنسية (كنتيجة للحضارة المسيحية) أدى الى تبني مبادىء سامية هي الأخوة : والمساواة والحرية . وهذه المبادىء التي في صميمها مبادىء الدعوة الاسلامية افتقدت من البداية التوحيد المطلق ولا أدل على ما نقول من انتهاء الوجود الانساني الى كارثة الحربين العالميتين مما دفع بالانسانية إلى التفكير في طريقة للبقاء تمثلت في ما يعرف بعصبة الأمم المتحدة ، ولكنها تكونت في ضوء النظرية الداروينية أي البقاء للأصلح ولا أدل على ذلك من حق الفيتو الذي يتمتع به بعض الدول دون غيرها .

ان هيئة الأمم المتحدة بوضعها الحالي لم تفعل شيئاً سوى انها سترت روح الحرب المتأصلة في الدول الاستعمارية بستار من الأدب ، والأدهى والأمرّ من ذلك هو أن الفكر في مجال العلوم الانسانية قد استغل من جانب الدول القوية في استعمار واستغلال الدول المتخلفة . ووضعها في متاهات ابعدتها عن التفكير في التحرر والوحدة .

وباسم حقوق الانسان تـداس كرامة الانسان كل يوم على مرأى ومسمع من هيئة الأمم المتحدة ، وهذا الامتحان الذي بلغ ذروته هذه الأيام في أحداث بيروت الغربية له صور متعددة منها القتل الجماعي والفردي بدون ادنى حق وتقسيم الشعوب الى نامية ومتقدمة وسلب حق الضعيف ، ومنحه للاقوياء ـ وانتهاك الحرمات الى آخر ذلك من مآسي الانسانية المعاصرة التي تتشدق بالحرية وحقوق الانسان .

ولا عجب في مثل هذه المفارقات ، فبينما نجد مثلاً أول مادة في مطلع اعلان حقوق الانسان تتكلم عن الاخاء والمساواة في الكرامة والحقوق والحريات ، نجد أن الديباجية السابقة على ذلك تقر الاعتراف بالعبودية والاستعمار حيث ترى أن هذه الحقوق يجب « المحافظة عليها محافظة فعالة سواء بين شعوب الدول الاعضاء نفسها أو بين شعوب البلاد الواقعة تحت حكمها » .

وهذا التناقض في قرار المساواة والحرية بين الدول والشعوب المستعمرة والمستعمرة ليس شيئاً سوى « ذر الرماد في العيون » وكان من الأجدى شجب الاستعمار والعمل على القضاء عليه الى الأبد وبالتالي لا بد من تحكيم ضمير الانسانية لمحاكمة كل عبث يجري في حقها مثل محاكم مجرمي الصهاينة ومن حولهم ومحاكمة مجرمي سياسة القوة والتميز العنصري والاضطهاد وكل المسؤولين على ايجاد الامراض الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والعقائدية في حق المجتمع الانساني .

لقد عمدت الدول الكبرى في ضوء مبدأ البقاء للأصلح الى خلق حروب أهلية وفتن بين الدول المتجاورة ، ولضمان استمرارية الحرب تمد الدول الكبرى الطرفين المتناحرين بالأسلحة والعتاد ، وقد عمدت هذه الدول الكبرى الى ايجاد هذه الفتن والحروب داخل الدول الصغيرة من أجل تجنب اندلاع حرب نووية كونية .

ولكن هذه الحلول التي جاءت على حساب شعوب دون غيرها لم تغن الدول الكبرى على التسابق لتتفنن في تطوير الأسلحة الذرية . ان خطر التسلح الذري قد يتعدى منهج الحروب بين الدول الصغيرة الى نشوب حرب ذرية شاملة خاصة وان صمام الأمن الا وهو الايمان بدعوة التوحيد التي تحقق المؤاخاة الحقيقية لا يلعب دوراً رئيساً في تحديد سياسة الحرب والسلم في هذا العصر .

ان محاولة الخلاص من السلاح النووي عن طريق الدول الكبرى هو نوع من سوء النية نحو السلام، لأن النظرة الفردية تقتضي مشاركة الجميع في تحديد مصير الانسانية وهذا الاجماع يجب أن يتم من خلال المساواة بين الدول والمؤاخاة بين بني الانسان على أن غاية الانسانية ومصيرها واحد .

(3) عصبة الجماهير الاسلامية

ان وحدة النوع البشري لا يمكنها أن تحقق غايتها الا عن طريق التعاون في اطار المعرفة والقيم بحيث ينجلي الغموض والشك ويسود الوضوح واليقين أي لا بد من فرز الظواهر الصحية والمرضية والدعوة الى توجيه البحث من أجل الأغراض السلمية بدلاً من صناعة القنابل الذرية والنيترونية وغيرها .

وباختصار يمكن القول بأنه على الفكر الانساني التعاون من أجل وضع الظواهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعقائدية في العالم تحت المجهر وتحليلها تحليلاً دقيقاً يزيل كل الملابسات وهذا العبء يقع في الدرجة الاولى على أمة التوحيد . اذ يتمثل دورها في انقاذ البشرية وعتقها من الهاوية التي تسير نحوها . بحكم اتباعها طريق الشر وابتعادها عن طريق الخير .

وهذا الواجب لا يتحقق لأمة التوحيد الا بمنهج التوحيد نفسه القائم على الايمان والعلم والعقل وبالتالي لا بد من الدقة والترتيب في وضع خطوات أداء هذا الواجب ونعتقد أن أول خطوة لذلك هو تكوين ما نسميه « عصبة الجماهير الاسلامية » .

اننا نعتقد بأن نجاح هذه العصبة يجب أن يكون جماهيرياً أي يتخطى حدود المكان والحكومات والرؤساء الى الجماهير والشعوب التي تؤمن بعقيدة واحدة .

لقد آن الأوان لتكون وحدة الأمة هي المغناطيس الجاذب لتحدي العصر وتحديد العلاقات الاجتماعية ومسار التاريخ الانساني ، فلم يعد بعد اليوم للدول الاسلامية التي تمثل في أغلبها ظل الحضارة الغربية ، لم يعد لها دور تقوم به من أجل الجماير ، ولم يعد لفئة دون غيرها أن تفرض وصايتها على المجتمع الاسلامي ، ولم تعد بعد هذا العداء الصارخ المتمثل في اغتصاب الأرض وقهر الانسان أن تبحث عن مبرر للاستغلال من أجل تثبيت الدكتاتورية والاستبداد .

ولكن الأمر يقتضي من جماهير دعوة التوحيد السعي للمبادرة من أجل تنظيم وجودهم في ضوء العلم والعمل والايمان وعدم ترك زمام الأمر للدول والحكومات . وبالتالي لا بد من خلق شبكة من العلاقات وتنظيم الامكانات الجماهيرية وحصرها لتحويلها إلى ظواهر ديناميكية حية مترابطة تسخر لمنفعة البشرية جمعاء ونقترح مبدئياً أن يكون لعصبة الجماهير الاسلامية ثلاث وظائف رئيسية أو ثلاث فروع :

أ ـ وظيفة علمية ويمكن أن تتم تحت مظلة جمهرة العلماء أو ما أسميته في التأمل الأول «جامعة الفكر الاسلامي» أو «أمة الفكر» وتقوم هذه الجامعة بمسح الظواهر المرضية والصحيحة في العالم .

ونعنى بالظواهر المرضية ثالوث الاستعمار والتبشير والاستشراق الذي تجسده ظاهرة الصهيونية في أرضنا المقدسة ، ولاستئصال حركة التغريب والتغييب للدعوة الاسلامية لا بد من معرفة هذا الداء على حقيقته ، وتحديده كماً وكيفاً ثم فضحه والقضاء عليه إلى الأبد . وبدون هذا الفرز العلمي المنظم يكون علاج هذه الأمراض مؤقتاً وقد تعود من جديد في صورة أخطر تركيباً وأشد فتكاً وتعقيداً .

أما القسم الذي يتعلق بمسح الظواهر الصحيحة فنعني به حصر الامكانات البشرية والطبيعية في العالم وتوجيهها لما يؤدي إلى تنظيم الانتاج

ودفعه قدماً نحو الأمام فتلتحم الامكانيات الفكرية المفصولة عن بعضها البعض بما يجعلها تتحول إلى حركة فكرية تؤدي إلى التقدم في سلم الحضارة بسرعة مذهلة . وإذا ما نظمت الجامعات والهيئات العلمية في العالم الاسلامي على هذا النحو فسيعد الاسلام حضارته بسرعة فائقة .

ويمكن توجيه وتنظيم الظواهر في مجالات العقيدة والشريعة والسياسة باعتبارها المحور الأساسي والمعيار الحقيقي لتحديد التقدم والنهوض .

ب ـ وظيفة عملية ويمكن أن تتم تحت مظلة ما أسميته في دراسة سابقة بلجنة التطهير والتغيير ، ونقترح مبدئياً أن يتم هذا التطهير بمحاربة ثالوث الشر ونعني به محاربة التبشير المسيحي داخل المجتمعات الاسلامية ومحاربة الصهيونية والاستعمار من خلال التبشير بدعوة التوحيد الخالص ونشر الوعي الاقتصادي والاجتماعي والسياسي .

جـ ـ وظيفة تحريرية ويمكن أن تتم تحت مظلة ما أسميته في التأمل الخامس بأمة التحرير أو ضريبة التطهير وهذا هو المنطلق الذي منه نبدأ. منطلق الجهاد

جمهرة التحرير

وفي هذه المرحلة يتحد العقل النظري بالعقل العملي فيمثل هذا الاتحاد نقطة الانطلاق لأداء الواجب وأداء الواجب هو الصخرة التي تتحطم عليها مآرب الشر المناوئة للدعوة الاسلامية وهو المنطلق لتحرير الانسان الجديد من مخلفات الاستعمار والاستغلال وإن شئت فقل لتحرير الانسان من مخلفات الردة والشرك بانطلاق إرادته وقدراته لأداء الواجب .

وبغض النظر عن التحليل لمفهوم الواجب والتحرير فإنني أعني « الجهاد » الذي يجب أن نتخذه منطلقاً لاعادة بناء وجودنا . ويتلخص الحل العملي في اتباع الخطوات التالية : ـ

1 ـ رغم ظروف التجزئة التي تمر بها البلاد الاسلامية والتي يمكن أن تضع العراقيل بسهولة في وجه الحلول العملية ورغم سيطرة الحضارة الغربية وهيمنتها على الوجود الاسلامي رغم هذا وذاك فإن واجب التطهير يمكن أن يتحقق شعبياً وجماهيرياً وذلك في صورة ما نسميه بضريبة التطهير .

2 ـ تقسم ضريبة التطهير إلى قسمين : قسم يمكن نسميته « ضريبة الدخل النقدية » أو الضريبة المادية وقسم يمكن تسميته « ضريبة العمر الزمني » أو الضريبة الدموية .

3 ـ الضريبة النقدية يجب أن تؤدى شهرياً ، وسيكون الحد الأدنى المقدر لهذه الضريبة متفاوتاً حسب ظروف البلاد الاسلامية وموقعها من محاور التحرير .

4 ـ الضريبة الدموية يجب أن تؤدى حسب تقسيم معين يتفق والعمر الزمني ويتمشى ومدى تأصيل العمل المدار في البلدان الاسلامية المختلفة .

5 ـ لكي تتحقق الضريبة الدموية بمعناها الحقيقي لا بد من إدخال البلاد الاسلامية لنظام التدريب على الحرب الفدائية والتعبئة العامة وحرب العصابات جنباً إلى جنب مع التجنيد الاجباري .

6 ـ تتحقق فعالية الضريبة الدموية بالاشتراك في هذا العمل الفدائي المنظم من جميع انحاء العالم الاسلامي ، والمبادرة الجادة من شعب من الشعوب الاسلامية هي التي ستدفع بكل الجماهير الاسلامية لأن تتخطى حدود دولها لتختلط دماءها على ساحة المعركة فتكون سبباً في توحيد الأمة وحدة روحية حقيقية لا تنفصم عراها إلى الأبد .

7 ـ إن الطريق الوحيد لتطهير الأرض المقدسة وباقي البلاد الاسلامية من جراثيم الفساد وجلب الخير والسلام للعالم أن تكون حركة الجهاد دائرية أي بمعنى أن الفيلق الذي يتم تدريبه عليه أن يستعد لاجراء العمليات على

ساحة المعركة ويستلم دور الفريق الذي أنجز المدة المعينة في خوض الحروب المقدسة .

8 ـ إن تحقق العمل الفدائي على هذا النحو ليس بمعجزة إذا ما تحققت عصبة الجماهير الاسلامية ، حيث سيصبح الأمر شعبياً وجماهيرياً بعيداً عن أدوات الحكم . وسوف يتحول دور الجيوش العظام إلى تغطية العمليات الفدائية بدلاً من تكبيلها وسحقها خوفاً من جبروت طغاة الحضارة الغربية وأعوانهم .

خاتمة

حقاً إن دور المفكر يتميز بدفع الأفراد الى التضحية فتتحول أفكاره الى واقع تجسده الأمة ، ودور القائد السياسي باعتباره أسوة حسنة لشعبه يتمثل في أن يصبح هذا الواجب عصب وجود أمته ، وعلى المعاهد تقديم البحوث العلمية لتطبيق مبدأ الجهاد وربطه بالواقع .

إن معالجة الظواهر دون نقد أو تحليل أو دون صراع داخلي حقيقي للشعور بالمسؤولية ، أي أن الاصلاح والتغيير بدون النظر إلى أعماق الفكر والروح كسبب في وجود الظواهر لا يعطي نتائج مثمرة. ونحن نعرف جيداً على سبيل المثال أن ظاهرة الصهيونية سخرت ما لا يحصى من الأفكار في سبيل خدمة أغراضها الشريرة ، واتخذت من الدولة والحكومات وسائل وأدوات دون وضع أي اعتبار لأية قوة في العالم ، ولا يفل الحديد إلا بالحديد ، وقد اتخذت الصهيونية من ظاهرة تغريب الفكرة وسيلة لخدمة أغراضها ولا أدل على ما نقول من التعاون معها حالياً في الغرب والشرق على تهجير الفلسطينيين وإخراجهم من ديارهم .

بقي أن نقول أن تحقيق عصبة الجماهير الاسلامية يتطلب البدء في تكوين هيئة تأسيسية وتقوم هذه

الهيئة بتحديد الخطوات الأولية لظهور عصبة الجماهير الاسلامية وذلك في ضوء الايمان والعلم والعمل .

وختاماً فإن النهضة لا تصبح حقيقة إلا على الصعيد الفكري والعمل الارادي الموحد ، فلكي تنهض أمة ما لا بد من إعداد أفكار لتصبح ظواهر متجسدة متميزة ، ولا يتأتى هذا إلا بتحويل الأفكار الى علاقات روحية مترابطة متشابكة قوامها حبر العلماء ودماء الشهداء وثمارها الوحدة والتحرر .

﴿ وقل اعملوا فسير الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾

التأمل
الرابع

روح الاستشراق
وتغريب العقل التاريخي
للأمة الاسلامية

روح الاستشراق وتغريب العقل التاريخي للأمة الاسلامية

إن ظاهرة الاستشراق ـ التي لم تحظ بعد بالفحص والتحليل الدقيقين ـ تعتبر المحور الأساسي في حركة التحول الفكري العالمية ، ولعلني لا أكون مبالغاً إذا ما قلت بأن اكتشاف الذات الاسلامية من خلال الاستشراق كان أهم حدث في تطور الحضارة الغربية .

ونعني بروح الاستشراق مغناطيس الحضارة الغربية الذي يتحدد قطبه الموجب في تحليل الفلسفة الاسلامية المترجمة إلى اللغة العبرية واللاتينية والتي أقام فلاسفة الغرب على لبناتها وهياكلها نظرياتهم العلمية ومناهجهم التجريبية ، ومذاهبهم الفلسفية خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين ، أما القطب السالب فيتمثل في تحليل آيات القرآن المترجم للغة اللاتينية والذي أدى تحليل معانيه إلى تحالف الثالوث السالب ونعني به ظاهرة التبشير والاستعمار والصهيونية .

وما نعنيه بالعقل التاريخي هو تطور الفكر الانساني في خضم الحضارات المتعاقبة والذي يمثل العقل التاريخي الاسلامي أهم مراحله ، ويمكننا البرهنة على العقل التاريخي الاسلامي بسهولة إذا ما تتبعنا مرحلة تكوينه منذ ظهور الاسلام إلى نهاية القرن الخامس الهجري أي إلى بداية القرن الثاني عشر الميلادي .

أما تغريب العقل التاريخي الاسلامي فإننا نعني به تنسيب الفكر الاسلامي زوراً وبهتاناً إلى رجال الفكر الغربي ، ويقابل هذا التغريب تغييب العقل الاسلامي ، المتمثل فيما أسميناه بالقطب السالب للحضارة الغربية ، ورغم ما لهذا التغييب من أهمية لارتباطه المباشر بثالوث التبشير والاستعمار

والصهيونية ، فإننا نرجىء أمر هذا الجانب لبحث لاحق خاصة وأن هذا الجانب يحتاج إلى وقت وجهد كبيرين ، ولكننا في نفس الوقت سنعرض لترجمة معاني القرآن بالقدر الذي يماس تغريب العقل التاريخي وذلك حينما نعرض لتطور نشأة الاستشراق بصورة مختصرة ، ومثل هذا العرض السريع يمثل منطقة اللاجذب في هذا البحث ، وإنما سنحتاج الى هذا الجانب كنقطة توضيح فحسب ، وسوف لن نعرض لدقائق تغريب الفكر الفلسفي وتفاصيله ، وإنما سنشير إلى هيكل هذا التغريب في ضوء كتابنا « مواقف ومقاصد في الفكر الاسلامي المقارن » وسنعرض في نهاية هذه الاشارات إلى نموذج مقتضب تحت عنوان « اغتراب المنهج الجدلي من الغزالي إلى هيغل » والذي سبق نشره في كتاب « مواقف ومقاصد » . أما حل مشكلة التغريب فسنفرد له مقالاً مستقلاً يتمثل في الدعوة لتكوين أمة الفكر والتحرير الاسلامية .

وفي خضم هذه التحديات نود أن نقسم تغريب العقل التاريخي الاسلامي الى مرحلتين رئيسيتين : نسمي الأولى بمرحلة التغريب البسيط والتي تبدأ ببداية الحروب الصليبية في القرن الحادي عشر الميلادي وتنتهي بوقوف الجيش العثماني أمام أسوار مدينة فيينا في القرن السادس عشر الميلادي ، أما المرحلة الثانية فهي التي نسميها بمرحلة التغريب المركب والتي تبدأ من نهاية القرن السادس عشر الى الوقت الحاضر . . .

وقد عمد الغرب إلى استلاب الفكر الانساني بصفة عامة دون الاعتراف للشرق بأية مساهمة فعلية في بناء هذا الفكر ، حيث حددوا بداية الفكر الواعي بطاليس واتخذوا من الفكر اليوناني منطلقاً لتمثل الفكر الشرقي وصهر لبناته في بوتقة الفكر الغربي ، وقد كان دور الاستشراق أساسياً في نقل هذا التراث وفي تغريب أفكاره وضمها إلى وحدة الفكر الغربي . والجدير بالذكر أن الغرب نجح في تحديد مسار تاريخ الفكر والعلم على

أنهما من صنعه ، ولم تصدر حتى الآن دراسة جادة تعمل على جعل الحلقات المفقودة والمتمثلة في فكر الشرق القديم والاسلامي الوسيط على أنهما جزء لا يتجزأ من هذا المسار .

ولا عجب في تحديد مسار الفكر الانساني على أنه غربي محض فمنذ القدم نجد وجهة نظر الأثينيين تقوم على تغريب إبداع الآخر واستلابه حيث اعتقدوا بأنهم أحراراً وما عداهم برابرة ، وروح هذا الاستلاب هي التي دفعت بأحفادهم فلاسفة العصر الوسيط والحديث أن يؤكدوا على مثل هذا الانحراف ، فباسم النزعة الانسانية درست الفلسفة الاسلامية في دور العلم الغربية وجامعاته على أنها وسيلة لفهم وشرح الفلسفة اليونانية ، وقد عمد المستشرقون الى وصف هذا الفكر الاسلامي على أنه أمشاج من الفكر اليوناني الأفلوطيني مما ساعد على استلاب الجوانب الابداعية في الفكر العربي الاسلامي وجعلها من إبداع الغرب ، وفي ضوء منهج التقليد والتلقي أكد الشرق من طرفه على انحراف هذا المسار حتى أصبح اعتقاداً .

وقد حذرنا ابن سينا من مغبة مثل هذه الروح الاستعمارية الغربية حيث أبت عليه أمانته العلمية « شق العصا ومخالفة الجمهور »[1] في أن يبني علماً شرقياً موازيا للفكر اليوناني وذلك حفاظاً على وحدة الفكر الانساني ، وابتعادا عن إدانته للفكر الاسلامي باغترابه للفكر الانساني وتنسيبه إليه .

الارهاصات الأولية للتغريب

وقبل أن نتحدث عن مراحل تغريب العقل التاريخي الاسلامي نود أن نشير إلى بدايات الاستشراق والعوامل التي هيأت لهذا الاستلاب ، حيث صحب ظهور الاسلام سرعة انتشاره في ربوع العالم بصورة لم يسبق لها

(1) قارن ابن سينا منطق المشرقيين ص 3 .

مثيل خاصة بعد أن انتصر المسلمون على الدولة البيزنطية في آسيا وشمال أفريقيا وبعد أن استولوا على إسبانيا ولم يبق منها إلا الجزء الشمالي الغربي .

وقد شعرت الكنيسة بخطورة الاسلام على استمرار وجودها فقامت تعد العدة لمناهضته ، وقد اتضح للكنيسة الرومانية أن محاربة الاسلام ومناهضته لا تتم إلا بعد الالمام بحقيقة هذا الدين ، فلجأت إلى ترجمة القرآن للغة اللاتينية ، وقد تمت هذه الترجمة على يد أحد الانكليز الدارسين للفلك العربي ألا وهو روبرت كتننزس بالتعاون مع زميله هيرمان دالمت مستعينان بأحد العرب في فهم النص ودقة الترجمة . وقد تمت هذه الترجمة سنة 1143 م .

ورغم ما بهذه الترجمة من أخطاء شنيعة لا تغتفر ، فقد اتخذت أساساً اعتمد عليه في ترجمة القرآن للغات الأوروبية الأخرى حيث طبعت هذه الترجمة سنة 1543 بمدينة بازل أي بعد 400 سنة من ظهورها باللغة اللاتينية ، وفي سنة 1547 ترجم النص اللاتيني للقرآن الى اللغة الايطالية ، وقد نقل شفيقر ، Schweiger الترجمة الايطالية إلى اللغة الألمانية سنة 1616 م ، وترجمت هذه المعاني القرآنية من اللغة الألمانية إلى اللغة الهولندية سنة 1641 وهكذا استمرت ترجمة معاني القرآن الى يومنا هذا بطريق مباشر أو غير مباشر .

أما بالنسبة لترجمة الفلسفة الاسلامية ، وهي ما يرتبط مباشرة بهذا البحث فقد أدرك الغرب مع بداية الحروب الصليبية تفوق العالم الاسلامي في جميع المجالات الحضارية ، وهكذا اتجه الغرب إلى ترجمة التراث الاسلامي إلى اللغتين العبرية واللاتينية وقد قام اليهود بالعبء الأكبر في ترجمة هذا التراث وأهم مراكز الترجمة هو بلاط فريدرج الثاني بصقلية ومدرسة رئيس الأساقفة ريموند للمترجمين بطليطلة . وكان من أبرز

المترجمين أولرباث Auler of Path وهرمان الألماني ودومينيكوس جند يساليبوس ، ويوحنا الاسباني وميخائيل سكوت[1] وفي صقلية كان صمويل بن طيبون على رأس المترجمين للعبرية في القرن الثاني عشر والثالث عشر وكان على رأس النقلة من العبرية إلى اللاتينية اليهودي يعقوب مانتينو .

وقد ساهم في نقل التراث العربي إلى اللاتينية القاموس العربي اللاتيني الذي وضع في القرن الثاني عشر الميلادي ، ورغم أن هذا القاموس غير كامل ولا يعرف مؤلفه ، فإنه مع ذلك تميز بجمع الجمل والمفردات المستعملة في الكتب العلمية والمدرسية وقد نشطت حركة الترجمة في أوروبا ما بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر الميلاديين حيث ترجمت أمهات الكتب مثل كتاب الشفاء والنجاة لابن سينا ومقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت وشروح ابن رشـد إلى آخر ذلك من الترجمات الى اللغتين اللاتينية والعبرية .

وقد تميز القرن السادس عشر بالتخطيط والمنهجية لتمثل الحضارة الاسلامية ، وقد طبعت في هذا القرن الحروف العربية سنة 1514 مما ساعد على طباعة القرآن بالبندقية سنة 1530 م والكثير من الكتب الفلسفية المهمة ، أما بالنسبة للترجمة فقد تميز هذا القرن بإعادة النظر في الترجمات السابقة وترجمت بعضها من جديد ، وعلى سبيل المثال نجد كتاب تهافت التهافت لابن رشد الذي ترجم للاتينية سنة 1328 وإلى العبرية قبل ذلك بكثير نجد أن اليهودي كالوكالونيموس Calo Caloninos أعاد ترجمة هذا الكتاب إلى اللاتينية في النصف الأول من القرن السادس عشر مستعيناً بـالترجمتين الـلاتينية والعبـرية السابقتين ، وقد ضمنه ترجمة كتاب تهافت الفلاسفة وهي الترجمة التي قامت Zedler تسدلر بتحقيقها سنة 1961 ويمثل هذا الكتاب أخطر أثر على فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر كما سنعرف فيما بعد .

(1) قارن تهافت التهافت النص من Averroes Destructio اللاتيني تحقيق زد Destmctionum P 19 تحقيق تسدلر B . H . Tedler 1961 جامعة ماركوت .

وقد اهتم هذا القرن أيضاً بمسح الحضارة الاسلامية ودراسة اللغة العربية . فها هو فرانس الأول يبعث بالمبشر فلهم بستل W. Postel إلى العالم العربي الاسلامي لمسح حضارته ودراسة لغته ، وقد اهتم هذا المبشر بقواعد اللغة العربية مما جعله يصدر كتاباً باللغة اللاتينية سنة 1538 سماه قواعد اللغة العربية Grammatica Arabica وقد مهد له بمقدمة أشار فيها إلى أهمية اللغة العربية للاتصال داخل البلدان الاسلامية مثل مصر وسوريا وتركيا والهند وذكر في هذه المقدمة أن معرفة اللغة العربية تمكن الغرب من معرفة أعدائه ومقارعتهم بلغتهم وحججهم . وقد كتب فلهم بستل عدة كتب ومخطوطات حول الاسلام واللغة العربية جمعت في مكتبة الأمير فريدريك الثالث ، فكانت هذه المخطوطات هي الأساس الذي قامت عليه الدراسات والأقسام الشرقية بالجامعات الأوروبية ، حيث أنشىء على أساسها كرسي اللغة العربية بجامعة هيدلبرج وهي أقدم جامعة بألمانيا وقد تطورت الأقسام الشرقية حتى وصلت إلى ما نراه عليها اليوم .

وفي ضوء هذه اللمحة التاريخية المختصرة نريد أن نشير إلى دور القرآن والفلسفة في دفاع وهجوم الغرب وذلك قبل أن نتعرض للتغريب البسيط والمركب وعلى سبيل المثال نجد ريموند مارتين Raymundus Martinus الذي أوصى بتعليم اللغة العربية من أجل الدفاع على المسيحية ، وقد استطاع أن يدافع على قدسية السيدة مريم من خلال القرآن كما استطاع أن يدافع على التصورات المسيحية المتعلقة بالألوهية والخلق والخلود من خلال الكتب الفلسفية وذلك من خلال كتاب المنقذ من الضلال وتهافت الفلاسفة وتهافت التهافت والاشارات والتنبيهات ، أما المستشرق ريموندلل Lull فقام بمهاجمة روح الشرق المتمثلة في الاسلام مما اضطره إلى التبشير داخل مساجد الأندلس ، وإلى محاولة استيعاب الفكر الانساني عن طريق كتابه الفن الكبير والذي جاء موازياً لكتاب المعارف العقلية للغزالي .

مرحلة التغريب البسيط

إن الاحتكاك بين الشرق والغرب ومعرفة كل من أوروبا والشرق بالآخر كانت تتم في العصر الوسيط عن طريق الصلات المتبادلة عبر البحر المتوسط ، وقد اتسعت هذه الاتصالات ما بين القرنين العاشر والخامس عشر الميلاديين بسبب نمو التبادل التجاري بين أوروبا والشرق . وقد صحب هذه العلاقات الاقتصادية نمو في العلاقات الثقافية واتساع معرفة الغرب بالشرق .

ومما لا شك فيه أن رجال الفكر الأوروبي في العصر الوسيط عرفوا آراء فلاسفة الاسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي والأشعري والنظام وغيرهم في فترة مبكرة - فها هو القديس انسلم المعاصر للغزالي نجده يأخذ بالدليل الوجودي الذي هو في صميمه يرتد إلى الفارابي وعلماء الكلام ، حيث انبثق هذا الدليل عن طريق البحث في العلاقة بين صفات الله ووجوده ، وخوفاً من التناقض في مفهوم التوحيد المطلق قام أغلب المعتزلة بالبرهنة على التوحيد بين الذات والصفات فردوا الصفات الالهية الى العلم وردوا العلم إلى الذات . وبالتالي استطاعوا أن يوحدوا بين الماهية والوجود بالنسبة للمطلق . أما الفارابي فإنه استطاع أن يوظف هذا التوحيد في اشتقاق وجود الواجب من مفهوم الواجب نفسه فواجب الوجود بذاته أو الكامل لا يكون ناقصاً ، لأنه حينما أقول الكامل ناقص فإنني أقع في تناقض واضح ، وقولي واجب الوجود غير موجود هو بتعبير آخر الكامل ناقص وفي ضوء مبدأ عدم التناقض يقرر الفارابي برهانه المشهور في هذه العبارة المقتضبة « واجب الوجود يستحيل أن يكون غير موجود » بل يحاول الفارابي أن يوضح هذا البرهان رياضياً حيث يقول بأنه يلزم عن مفهوم واجب الوجود أن يكون موجوداً كما يلزم عن مفهوم المثلث أن تكون زواياه مساوية لقائمتين[1] .

(1) قارن بحثنا الدليل الوجودي عند الفارابي وأثره في تطور العلوم الطبيعية مجلة كلية التربية العدد السادس .

وفي كتابه « بروسيلوجيوم » يعرض القديس انسلم لهذا الدليل على نفس المنوال الذي نجده عند الفارابي أي أنه اعتمد في هذا البرهان على مبدأ عدم التناقض مدعياً بأن هذا البرهان من إبداعه وقد صدقه في هذا الادعاء يوسف كرم كما ورد في كتابه تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط[1] وما هو جديد عند انسلم هو ربط هذا الدليل بقصة الأحمق الواردة في المزامير حيث يلفظ اسم الله في قلبه ثم يناقض نفسه حينما ينكر وجوده[2] ومثل هذا الرَّبط هو ما نعنيه بالتركيب البسيط أو الساذج لعملية التغريب .

ومما يؤكد على اللقاء الفكري بين الفارابي وانسلم بدل التقارب النفسي هو اعتراضات « جونيلون » على هذا الدليل وردود انسلم عليها ، حيث جاءت هذه الاعتراضات متطابقة مع الاعتراضات التي وجهت لهذا الدليل النازل عند الفارابي وجاءت ردود انسلم متطابقة مع ردود ابن سينا .

بقي ان نشير إلى الفرق في نتائج الأخذ بهذا الدليل عند كل من الفارابي والقديس انسلم حيث يتضح الفرق بين المقلد والمبدع ، إذ نجد الفارابي يصل من اكتشافه لهذا الدليل إلى القول بحتمية القوانين الطبيعية وتأسيسها بطريقة منطقية أي انه استطاع ان يرد حتمية العلية إلى قانون عدم التناقض وقد عرضنا بعض تفاصيل هذه النقطة في بحثنا عن « الدليل الوجودي عند الفارابي وأثره في تطور العلوم الطبيعية » والذي يهمنا في هذه العجالة هو ان القديس انسلم لم يحاول ربط هذا الدليل بحتمية القوانين الطبيعية أو عدمها ، خاصة وان معطيات المناخ الفكري الذي عاشه الفارابي تختلف عن المعطيات التي عايشها القديس انسلم حيث ان الفارابي كان يتصارع مع نظريتين الأولى نظرية أهل السنة القائلة بالاحتمال في القوانين

(1) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط دار المعارف بمصر 1957 ص 57 .

(2) نفس المصدر والصفحة .

الطبيعية لاثبات المعجزات والثانية نظرية بعض المعتزلة القائلة بالحتمية القائمة على نظرية الأحوال ، وتعمد نظرية الأحوال هذه إلى هدم مبدأ الوسط المرفوع حيث ترى ان الصفات الالهية متسامية فهي ليست عين الذات وليست غيرها وهذا التسامي نتعارض والمنطق الصوري وهو الاساس الذي بني عليه المنطق المتعالي عند كانط . ومما هو واضح ان القديس انسلم لم يتعرف على نظرية الصفات المتسامية ، وبالتالي نجده يعرض للدليل الوجودي في حدود البحث الميتافيزقي دون الاستفادة من هذا الدليل في مجال البحوث العلمية الاخرى .

ولو انتقلنا داخل ما اسميناه بمرحلة التغريب البسيط من مرحلة التركيب الساذج إلى مرحلة التغريب المعقد فإنـه يمكننا أن نتخذ توما الاكويني كنموذج بمثل هذه المرحلة حيث انه على العكس من القديس انسلم قد عرف الصراع في الفكر الاسلامي في دوائره الثلاث أعني نظرية الاشاعرة القائلة بأن الصفات زائدة عن الذات ونظرية المعتزلة القائلة بأن الصفات هي عين الذات ونظرية بعض الاشاعرة وبعض المعتزلة القائلة بالصفات متسامية أي لا هي عين الذات ولا هي غيرها ، وقد تبنى الاكويني الاتجاه الثالث متخذاً من ابن سينا نقطة انطلاقه لنقد الاتجاه الأول والثاني ، ومن المعروف ان ابن سينا هاجم المتكلمين حيث أكد مذهبه الفلسفي من خلال الدليل الوجودي فقد تابع نتائج هذا الدليل خطوة خطوة على العكس من ديكارت كما سنعرف فيما بعد . وإذا كان ابن سينا يأخذ بمذهب المعتزلة القائل بأن الصفات عين الذات بالنسبة لواجب الوجود فإنه في فلسفة الطبيعة يؤ يد نظرية الاشاعرة من حيث ان الصفات زائدة عن الذات ، فالواحد على سبيل المثال يعد عرضا عنه ابن سينا بالنسبة للشيء في وجوده ولكن الواحد بالنسبة للواجب يمثل وجوده الخاص ولا شيء غيره لأن الواحد يعني الذات التي لا تتقسم والأحد هو الذي لا تركيب فيه . وواجب الوجود هو الواحد

الأحد ولكن وحدانيته ووجوده شيء واحد . ولكن ابن سينا يرفض في نفس الوقت نظرية الامثال الاشعرية ويضع نظرية الحقيقة في ضوء الدليل الوجودي كما فعل الفارابي من قبله .

ولو عدنا إلى توما الاكويني فإننا نجده في شرحه لميتافيزقا ارسطو(1) يرد القول بأن الواحد جوهر إلى فيثاغورس وافلاطون واتباعهم ، وما يعنيه بالاتباع الفارابي وابن سينا ، وقد سبق لارسطو أن انتقد القول بأن الواحد معنى كلي وبالتالي لا يكون جوهراً وهذا ما عارضه فيه ابن سينا بالنسبة لواجب الوجود ، وقد ردد الاكويني نفس النقد الارسطي ، وفي كتابه « المجموعة اللاهوتية » Summa theologia يهاجم الاشاعرة من خلال ابن سينا ، حيث يعترض على مفهوم الواحد عند ابن سينا من انه عرض بالنسبة للجوهر كالبياض بالنسبة للانسان Econtrario autem Aricenna... credidit quod convertitur cum ante, addatrem alivman super substantion extis, Sicut allum suprahominen.

ويستند في نقده هذا إلى نظرية الاحـوال فالواحـد ليس جوهراً وليس عرضاً فلو كان الواحد عرضاً لاحتاج لوحدة جديدة تجمع بينه وبن الجوهر وبالتالي يكون الواحد حالاً أو بعبارة اخرى صفة متسامية متعالية لا هي عين الذات ولا هي زائدة عن الذات . وبغض النظر عن وجهة نظر برانتل Brantel الذي يؤكد على ان نظرية الأحوال او الترنسندمتاليا لم تتضح إلا عند دنر سكوتس فإن هذا الأخير ووليام الأوكام يؤكدان على ان معرفة الاكويني التامة بنظرية الترنسندنتاليا أي الأحوال . وباختصار يمكننا تتبع هذا اللون من التغريب الذي اسميناه التغريب البسيط في العصر الوسيط عند توما والبرت الكبير وانسلم ووليام الاوكامي وايكارت ودنزسكوتس وغيرهم وهذا ما يحتاج إلى جهود متكاثفة متعاونة .

(1) Sthomae Aquinatis : in WII Libres Metaphycicorum Aristotelis expositio .

(2) S . Thomae Aquinatis . Summa Theologia I , II , I .

مرحلة التغريب المعقد أو مرحلة تطبيع التغريب
(ما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين)

وتمثل هذه المرحلة اخطر مظاهر الصراع بين الشرق والغرب التي تم فيها النصر الحاسم للغرب وذلك على الصعيد الفكري والحضاري ويمكننا تقسيم هذه المرحلة أيضاً إلى ما نسميه بمرحلة تطبيع التغريب البسيط ونعني به اتجاه المذهب العقلي وعلى رأسه ديكارت ومرحلة تطبيع التغريب الساذج ونعني به اتجاه المذهب الحسي وعلى رأسه ما يسمّى بمشكلة هيوم ومرحلة تطبيع التغريب المركب . ونعني به الفلسفة النقدية عند كانط ولا نعني بالتقسيم البسيط والساذج لتطبيع التغريب الاستهانة بهذا اللون من التغريب ، بل كل هذه الاتجاهات تقع تحت ما اسميناه بالتغريب المعقد .

ومما هو واضح وجلي بذاته ان أول محاولة تغريب شاملة للفكر الاسلامي نجدها عند ديكارت حيث حدد اطاراً صهر في بوتقته أهم الاتجاهات الفلسفية للفكر الاسلامي ورغم انه لم يستطع ان يحل كل التناقضات إلا ان الفلسفة الديكارتية أصبحت هي الجدار الاساسي الذي ترتد إليه الفلسفة الحديثة والمعاصرة وأصبحت هي الجسر الذي تعبر عليه هذه الفلسفات إلى الفكر اليوناني دون الرجوع إلى الفكر الاسلامي الوسيط .

ومن أهم ما يميز تغريب العقل التاريخي الاسلامي في فلسفة ديكارت هو ايجاد تركيب فلسفي للمذهب السينوي والاشعري وذلك على العكس من توما الاكويني الذي انتقدهما . وإذا كان ابن سينا قد تبنى الدليل الوجودي للفارابي فإنه استطاع ان يبني هذا الدليل من خلال برهانه على ان النفس جوهر مفكر والجسم جوهر ممتد وقد استطاع ان يصل إلى هذا البرهان كما في المثال الذي يعرف بالرجل الطائر من خلال الشك في الحواس ثم

التخيل ولكنه لم يشك في العقل الضروري أو ما يعرف بالأنا المنطقية . ثم استطاع ان يحدد من خلال هذه الأنا ما يعرف بمقولة الجهة اعني الوجوب والامكان والاستحالة وفي اطار هذه المقولة استخرج أدلة الوجود الثلاثة التي أخذ بها ديكارت فيما بعد . وقد اعتبر ابن سينا الوجوب هو الاساس في اثبات وجود الله لان الوجوب يعني تأكد الوجود وهكذا يبني ابن سينا فلسفته الميتافيزيقية والطبيعية والمنطقية والخلقية من خلال الدليل الوجودي حيث رد مبدأ العلية لمبدأ الهوية والطبيعة إلى ما بعد الطبيعة . . وهكذا وإذا كنا هنا لسنا بصدد مقارنة بين ابن سينا وديكارت حيث عرضنا إلى بعض هذه الجوانب في اكثر من بحث أو دراسة سابقة إلا اننا نريد ان نشير إلى بعض الفروق لادراك عملية التركيب عند ديكارت .

رغم ان ديكارت وابن سينا يتفقان في نتائج شكهما باثباتهما ان ماهية الجوهر المفكر ووجوده شيء واحد إلا انهما اختلفا في الشك نفسه حيث رفض ابن سينا عن قصد الشك في العقل نفسه ، بينما شك ديكارت في هذا العقل . ورغم ما لهذا البرهان من اهمية في فلسفة ابن سينا ورغم اعتزازه به فان طلبته وجهوا له اعتراضات متعددة حاول ابن سينا ان يدحض هذه الاعتراضات وان يرد على أسئلة طلبته الواحد تلو الآخر والتي لخصها فخر الدين الرازي في كتابه المباحث المشرقيّة والعجيب في الأمر ان نفس الاعتراضات التي وجهت لديكارت تتطابق مع نفس الاعتراضات التي وجهت لابن سينا ، وكذلك نجد ردود ديكارت تتطابق مع ردود ابن سينا .

ولو اتّخذنا على سبيل المثال الاعتراض الأول الموجه لابن سينا كنموذج ورده على هذا الاعتراض لادركنا العلاقة بين ديكارت وابن سينا بصورة واضحة ، وملخص هذا الاعتراض ان اثبات الجوهر المفكر او الكوجيتو بتعبير ديكارت يقوم على الدور الفلسفي وملخصه « . . . لا يمكن

بيان كوننا عاقلين بذواتنا الابيان حصول حقيقة ذواتنا لنا ، ولا يمكن ذلك إلا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه الدور »[1] .

وقد أكد ابن سينا في رده على هذا الاعتراض بأن البرهان يقوم على الادراك المباشر ولا علاقة به بالدور القائم على القياس المضمر فيقول « وهذا الادراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك » .

وقد وجه جاسندي Gasendi نفس الاعتراض إلى ديكارت حيث أوضح له ان القضية « انا أفكر اذن أنا موجود » قائمة على قياس مضمر تقديره « كل مفكر موجود انا افكر ، إذن أنا موجود » وقد رد ديكارت على هذا الاعتراض بنفس الرد الذي نجده عند ابن سينا حيث اعتمد على القول بأن هذا البرهان « ادراك مباشر » ، ولكن التناقض الذي يقع فيه ديكارت والذي حاول ابن سينا ان يتجنبه هو ان ديكارت شك في العقل نفسه ، وبعبارة اخرى قام بعملية تركيب بين الغزالي وابن سينا فهو يأخذ بمنهج الغزالي في الشك ويصل في نتائج هذا الشك إلى المذهب السينوي ، وقد استعمل الغزالي شكه في « المنقذ من الضلال » ليهدم المذهب السينوي أي ليثبت الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل بدل الأنا المنطقية ، ويوضح الغزالي بأن الشك في الأنا المنطقية يجعله لا يستطيع عن طريق الدور ان يثبت الأنا المنطقية من جديد فيقول بهذا الصدد .

ان الشك في المعقولات ، « لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلّمة ، لم يُمكن تركيب الدليل »[2] .

وكان الغزالي ينتقد الكوجيتو على هذا النحو ليثبت وحدة العقل على

(1) قارن المباحث المشرقية لفخر الدين الرازي ج 2 ص 353 .

(2) قارن المنقذ من الضلال ص 91 تحقيق عبد الحليم محمود .

انه غريزة أو نقطة ميتافيزقية لا يعرف إلا بفعاله وأول وظيفة للعقل هي الكوجيتو .

ورغم التناقض الذي وقع فيه ديكارت وعدم ادراكه للأنا كنقطة ميتافيزقية كشرط للأنا المنطقية ، رغم هذا التناقض فإن محاولة ديكارت هذه كانت اكبر عمل على تطبيع التغريب للعقل التاريخي الاسلامي حيث اتاح الفرصة أمام كانط لينتقده دون الرجوع إلى الغزالي وابن سينا وكذلك اتاح الفرصة أمام ليبنتز Leibnitz وهيوم D.Hume في تحديد العقل على انه غريزة لا يعرف إلا بفعاله وهكذا دواليك .

وقد بدأ ديكارت عملية التركيب المتناقضة في مرحلة مبكرة من تفكيره ففي كتابه « قواعد لهداية العقل » نجده يميل إلى القول بوحدة العقل على انه غريزة ، ويأخذ بوظيفة العقل عند ابن الهيثم من حيث انها تتمثل في المقارنة وفي ضوء وحدة العلوم التي يعرض لها الغزالي في كتابه المعارف العقلية يحدد ديكارت منهجه ويرد منهج العلوم الطبيعية للعلوم الرياضية للمنطق وهذا هو ما فعله الغزالي حينما ربط بين الحروف والاعداد والاشكال في منهج واحد والذي حاول ان يقلده لل Lull دون ان يوفق في ذلك ، ورغم تناقض ديكارت في مثل هذا العمل والذي جعله يعدل عن اتمام كتاب « القواعد » فان هذا التركيب هو الذي اعطى لليبنتز ان يتكلم بعبارات الغزالي عن العد الإلهي Calculus Dei وعن الخط الإلهي Scriptum Dei وعن العلامة الشاملة Charaeteristica Universales دون ان يشير إلى الغزالي باعتباره الأصل وهذه هي حقيقة تطبيع تغريب العقل التاريخي .

بقي ان نشير إلى نقطة اخرى هامة في هذا التركيب وهي محاولة ديكارت لحل اشكال مفهوم المادة كامتداد وهذا الاشكال لم يستطع ابن سينا نفسه ان يصل إلى حله فإنه حينما فصل بين النفس والجسم عبر عن المادة بانها الطول والعرض والعمق ولكنه حينما ربط بين قانون الهوية والعلية عن

طريق الدليل الوجودي فإنه لم يفرق بين خلق المادة كامتداد والمادة من حيث انها طاقة أو قوة Potentia وقد عمد ديكارت إلى حل الاشاعرة المتمثل في القول بأن المادة نقطة رياضية وان الخلق على ضربين هما خلق المادة والطاقة ، وقد شكل هذا التركيب تناقضاً في المذهب الديكارتي حيث ادى باتباع المذهب الديكارتي إلى القول بالخلق المتجدد كما هو الحال عند مالبرانش .

وتطبيع التغريب عند ديكارت يأخذ صورة اخرى وهي منهج التركيب نفسه فعلى سبيل المثال نجد ليبنتر Leibniz الذي ينسب إليه مبدأ السبب الكافي لم يأت بشيء جديد سوى التركيب بين نظرية ابن سينا والغزالي بخصوص هذا المبدأ ، وإذا كان ابن سينا قد أكد في هذا المبدأ على قاعدة تساوي الاوقات حيث يرى انه لا يوجد وقت أولي من وقت لخلق العالم ، فإن الغزالي يعارضه في القول بتساوي الجهات والأماكن . وهكذا يقوم السبب الكافي في أساسه على قاعدتي تساوي الاوقات والجهات بالاضافة إلى القواعد الاخرى التي حددها الغزالي مثل مبدأي التمايز والتماثل ، وهذا المنهج في تطبيع التغريب للعقل التاريخي الاسلامي استفادهُ ليبنتز من ديكارت .

ولو نظرنا إلى محاولة نيوتن في معارضته للابينتر لتحديد المكان والزمان المحصورين عن طريق الارادة التي من شأنها تمييز الشيء عن مثله لوجدناه في تقسيمه للزمان المطلق والنسبي وكذلك المكان ، يعتمد على محمد زكريا الرازي وفي تحديد الارادة كسبب يعتمد على الاشاعرة ، وخير مثال على تطبيع التغريب هو الرسائل المتبادلة بين ليبنتز وكلارك والتي في جوهرها رسائل متبادلة بين ليبنتز ونيوتن حيث لم يخرجا في صراعهما عما ورد في الفكر الفلسفي الاسلامي ولكنهما لم يذكرا ذلك على الاطلاق .

2 : تطبيع التغريب الساذج

ولو انتقلنا إلى ما اسميناه بمرحلة التطبيع الساذج للتغريب لوجدنا خير مثال على ذلك ما فعله ديفيد هيوم D.Hume حيث اتّخذ من المسألة السابعة عشرة لتهافت الفلاسفة بداية ونهاية فلسفته ، ففي دراسة سابقة اوضحنا باختصار ان كتاب هيوم بعنوان « مقال في العقل البشري » والمكون من 12 فصلاً هو مجرد تحليل لفقرات المسألة السابعة عشرة من التهافت وإذا كان هيوم في الفصل الأول يتعرض لهدم الميتافيزيقا ورفض الدين فإن الغزالي يهدم الميتافيزقا في ست عشرة مسألة ولكنه يقر بأن الدين موضوع ايمان ، وفي الفصل الثاني والثالث يحاول هيوم تحديد التصورات والانطباعات والقضايا من خلال تداعي المعاني ، وهذا ما فعله الغزالي في المقام الأول من المسألة المعنية حيث فرق بين القضايا الحسية والتجريبية والانطباع إلى آخر ذلك ، وإذا كان الفصل الرابع من كتاب هيوم يعد أهم جزء إذ يوضح ان العلاقة بين العلة والمعلول لا تقوم على مبدأ عدم التناقض فإن الغزالي تميز عن هيوم بوضع نظرية متكاملة عن التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل ، وقد أكد على ان تساوق العلة والمعلول لا يرتد إلى مبدأ عدم التناقض مستعيناً بنظريته على الجواهر المغلقة (الانوار او المونادات عند ليبنتز) . ولكن هيوم لم يستطع فهم هذه العلاقة وباختصار نجد هيوم في المقال يأخذ بالعادة والاعتقاد وهو ما نجده عند الغزالي كحل لاشكال العلة وكذلك يأخذ بالاحتمال الجزمي والاكثري وقياس التمثيل أو القياس الخفي مقابل القياس المنطقي ومجرى العادة في الطبيعة » . . الخ ذلك من التصورات المرتبطة بنقد العلية ، وقد حاول أن ينتقد الغزالي في تفرقته بين الحركة الارادية والحركة الطبيعية ولكنه لم يكن موفقاً في ذلك كما انه رفض المعجزات رغم انه وفقاً لنقد العلية يسلم بامكان قيامها العقلي ورد الغموض إلى الطبيعة بدل المشيئة الالهية .

والعجيب في أمر تطبيع هذا التغريب عند هيوم هو انه لم يتناول مشكلة العلية من جميع جوانبها ومع هذا نجد الدارسين في الشرق والغرب ينسبون أمر هذه المشكلة لهيوم حتى أصبحنا نعتقد في قول المتكلمين بأن « العلم من جنس الجهل » ولعل الذي ساعد على اغتراب مشكلة العلية في الفكر الاسلامي واعتقادنا بأنها مشكلة هيوم هو التفاف فلاسفة الغرب حول هيوم ، وارتباط هذا الاتجاه بالفلسفات المعاصرة مثل الوضعية المنطقية ونظرية الاحتمال في العلوم الطبيعية المعاصرة .

3 ـ تطبيع التغريب المعقد

ان قمة التغريب وقمة الصراع بمعناه الحقيقي تتمثل في محاولة كتاب « نقد العقل المحض » لكانط لتمثيل واستيعاب الفكر الانساني من خلال تغريب كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي ككل ولم يقم هذا التغريب على مسألة واحدة من هذا الكتاب كما فعل هيوم . وإذا كان فلهم دلتاي Dilthey ينتقد كانط في انه نجح في وضع نظرية معرفة تتعلق بالعلوم الرياضية والطبيعية واغفل البحث في وضع نظرية معرفة للتاريخ[1] فإننا نعتقد بأن وضع كانط لكتاب عن « نقد العقل التاريخي » يكون مستحيلاً » لان مثل هذا النقد سيهدم كتاب « نقد العقل المحض » من أساسه ففي أثناء معايشتنا ومقارنتنا لكتابي « النقد » و « التهافت » لمدة لا تقل عن عشر سنوات اتضح لنا مدى التطابق والصراع بين الكتابين مما جعلنا نؤكد على رأي ابرهارد Eberhurd من حيث ان ما هو جديد في كتاب نقد العقل المحض ليس أصيلاً وما هو أصيل فهو ليس جديداً » .

وإذا كنا قد نشرنا بعض المقارنات التي انجزناها بخصوص

(1) قارن-DenleformenundForschemgsmethodenderErziehumgsmissenschaftBd .JS .2B(Ehrem-nerth Verling Abunclen) .

« التهافت » و « النقد »[1] فإنه لا يفوتنا هنا ان نشير إلى العلاقة بين الكتابين بصورة اجمالية ومختصرة .

يحاول نقد العقل المحض الاجابة على ثلاث اسئلة رئيسية هي :

(1) ما الزمان وما المكان ؟
(2) ما الطبيعة ؟
(3) ما هو العالم ؟

والاجابة عن هذه الاسئلة تتطابق مع اجزاء الكتاب الثلاثة وهي :

(1) الحساسية .
(2) التحليل .
(3) العدل .

وقد كتب كانط جزءاً رابعاً اسماه بمناهج البحث ، وكما حاول توضيح بعض المشكلات للنقد في كتاب آخر هو « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علماً » .

اما بالنسبة لتهافت الفلاسفة فانه اشتمل على ست عشرة مسألة تتعلق بالاجابة عن :

ما هو العالم ؟

ما الزمان وما المكان ؟

وتضمن ايضاً اربع مسائل تتعلق بالاجابة عن السؤالين :

(1) ما الطبيعة ؟
(2) ما هي النفس ؟

---

(1) قارن كتاب مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن .

وقد كتب الغزالي « معيار العلم » كمناهج بحث للتهافت والذي يطبع مستقلا عنه ، كما اشفع الغزالي هذا المنهج بكتاب آخر صغير اسماه « محك النظر » لطرح وحل اهم المشكلات بالتهافت . هذا من حيث الشكل اما من حيث المحتوى فان اهم النتائج التي توصلت اليها من خلال المقارنة ما يلي :

(1) القسم الاول ما يتعلق بالحساسية : ـ فقد قارنا بين الاحكام عند كل من الغزالي وكانط واتضح لنا التطابق التام في تصورهما عن الاحكام التحليلية وفي تصورهما للاحكام التركيبية بالنسبة للحساب والهندسة والميتافيزيقا واختلفا في تصورهما لاحكام الطبيعة فهي عند الغزالي احتمالية بينما يؤكد كانط على أنها ضرورية[1] اما بالنسبة لمشكلة الزمان والمكان فاننا نجد براهين الزمان في النقد ترتد جميعها الى ابن سينا ، وما فعله الغزالي هو مساواة البعد المكاني بالبعد الزماني ، وقد رفض الغزالي القول بأن الزمان جوهر او صفة الهية أي كونه عرضاً او كونه نسبة موضوعية واعتبره نسبة ذاتية وبتعبير الغزالي نفسه « نسبة لازمة بالقياس الينا » .

وما أضافه كانط هو قوله بأن الزمان نسبة ذاتية متعالية أي أنه طبق نظرية الاحوال الكلامية على الزمان والمكان .

(2) القسم الثاني :

ونعني بهذا القسم ما يتعلق بالجدل حيث تتبعنا منهج الغزالي اذ ان الجدل يأتي في القسم الثالث عند كانط وذلك كمظهر من مظاهر التغريب للتهافت ويدمج مع هذا الجزء متناقضات علم النفس الذي يمثل القسم الرابع من التهافت .

مهما يكن من شيء فان كتاب « النقد » يتناول في الجدل ثلاث

(1) قارن مجلة الغزالي العدد الأول 1973 جامعة بنغازي .

مشكلات رئيسية هي علم الكون النظري وعلم النفس النظري وعلم اللاهوت العقلي وقد تناول كتاب « النقد » في علم الكون النظري تناهي ولا تناهي العالم في الزمان والمكان والبناء المادي للعالم اي هل هو مكون من جواهر بسيطة لا تنحل أم لا ؟ وهل توجد علة حرة ام لا الى جانب العلل الطبيعيّة ؟ وهل توجد علة للعالم ككل ام لا ؟. وهذه المباحث الاربعة تمثل تكافؤ الادلة في النقد اما لنسبة لمبحث اللاهوت قد تناول فيه نقد الادلة الثلاث الانطولوجي والكوني والطبيعي الغائي وفي علم النفس النظري عرض الى أربع متناقضات ترتد جميعها الى تناقض اثبات جوهرية النفس .

والجدير بالذكر ان كانط في هذه المباحث لم يتقدم خطوة واحدة عما هو في كتاب تهافت الفلاسفة فالمسائل الاربعة الاولى من « التهافت » تتطابق قلباً وقالباً مع تكافؤ الادلة الاربعة التي نجدها في « النقد » وبنفس الترتيب .

اما بالنسبة لعلم النفس فقد تناول كانط متناقضاته في اربع ، اما الغزالي فإن تناولها في اثني عشرة متناقضة اثنان منها يرتبطان بالخلود والعشرة الباقية بجوهرية النفس . ولم نجد جديداً في نقد كانط لهذا التناقض اما بالنسبة لنقد أدلة وجود الله فان الغزالي يعرض لنقد الدليل الوجودي في المسألة الثالثة والى نقد الدليل الكوني والطبيعي الغائي في المسألة الرابعة ولكن الدليل الوجودي الذي تنبني عليه فلسفة ابن سينا نجد الغزالي يتعرض لنقده في المسائل الاثني عشر من المسافة الخامسة إلى المسافة السادسة عشر من مسائل الميتافيزيقا من التهافت[1] .

(3) القسم الثالث وهو ما يتعلق بفلسفة العلوم الطبيعية وبالأحرى مشكلة العلية في كتابي « التهافت » و« النقد » ومما هو واضح ان أساس هذين

(1) قارن مجلة الحكمه العدد الأول 1976 كلية التربية جامعة الفاتح .

الكتابين ومحورهما والبرهنة على قانون العلية هل هو ضروري حتمي كما عند كانط أو أنه قانون احتمالي كما يرى الغزالي . وقد بحث كانط 1763 م في كتابه « محاولة من أجل ادخال المقادير السالبة في الفلسفة « مبدأ العلية والفرق بينه وبين مبدأ الهوية ، وقد جاءت نتائج هذا البحث متطابقة مع النمط الذي نجده في التهافت من حيث أن الضرورة تتحكم في مبدأ الهوية بينما يعتمد مبدأ العلية على المشيئة الازلية وقد وعد كانط في خاتمة هذا الكتاب بأنه سيدرس مشكلة العلية دراسة جادة ، وبعد مرور سبعة عشر سنة تأتي لكانط هذه الدراسة التي صدرت في صورة « النقد » وبصورة خاصة في الجزء المتعلق بالتحليل والمقارنة بين التهافت والنقد تلقي الضوء على فهم هذه المشكلة وتطورها بصورة اوضح من المقارنة بين كانط وهيوم ، والحل الذي أتى به كانط هو تبنيه نظرية الاحوال التي أصبحت تسمى بالترنسندنتاليا وهذا ما رفضه الغزالي موضحاً بأن نظرية الأحوال هي الحل الوحيد لتجنب الجدل .

بقي أن نقول بأن محاولة كانط بتبنيه نظرية الأحوال وادعائه بأن هيرم هو الذي أيقظه من سباته الجزمي فان دلت هذه المحاولة على شيء فانما تدل على تأكيد تطبيع التغريب للعقل التاريخي الاسلامي ، وهذا اللون من التطبيع انتهت الحاجة اليه بظهور كتاب « النقد » ولكن العلاقة بين الفكر الفلسفي الاسلامي والغربي استمرت من خلال كتاب التهافت الذي يعتمد فيه الغزالي على المنهج الجدلي معتقداً بأن كل مفهوم ينطوي على الجدل ، وهذا الاعتقاد هو الأساس في جدل هيجل أيضاً ، ولعلنا اذا ما قارنا بين هيجل والغزالي في منهجهما الجدلي فاننا سندرك غياب الوجود الاسلامي عن مسرح الفكر وبعبارة أوضح سندرك العلاقة بين التغريب والتغييب . .

اغتراب المنهج الجدلي
من الغزالي الى هيجل

يدعي (هيجل Hegel) بأن كل مفهوم ينطوي على تناقض يمكن البرهنة عليه[1]، أما (كانط Kant) فإنه يحدد مجال الجدل في المتناقضات الاربع ، وما يترتب عليها في مجال الإلهيات وعلم النفس النظري ، وقد سبق ان ذكرنا بأن (كانط) لم يأت بنظريات جديدة في هذا المجال حيث كان يحذو حذو الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة »[2] . ولكن الغزالي لم يقف بجدله عند هذا الحد ، بل طبق هذا المنهج على كل المفاهيم الفلسفية التي عرض لها في تهافته ، وقد أكد على جدلية وتناقض كل مفهوم كما سنعرف فيما بعد ، ولكنه على العكس من هيجل فقد أكد على أن الحل الوحيد لمثل هذا التناقض يكمن في نظرية الاحوال الكلامية التي تطورت في فلسفة (كانط) الى ما يعرف بـ (الترنسند نتاليا) ومن هنا يسهل علينا معرفة الفرق بين (كانط) من جهة والغزالي و(هيجل) من جهة أخرى ، حيث يأخذ الأول بنظرية الاحوال الكلامية لحل مشكلة الجدل ، خاصة في مجال الطبيعيات ، وهذا ما رفضه الطرف الثاني والثالث . ومما لا شك فيه أن نظريات المتكلمين الجدلية والحلول المقترحة لها تأثرت بالفلسفة اليونانية وعلى رأسها جدل افلاطون ، ومن التعصب أن يرد جدل هيجل الى اليونان دون أشارة الى جدل الاسلاميين .

ومما تجدر الاشارة اليه ولو بصوره مختصرة أن المتكلمين أستطاعوا تحديد المنهج الجدلي واشكالاته ، وذلك من خلال نقدهم لمبدأي الهوية والوسط المرفوع ، فحينما نقول عن الشيء « اما أن يكون أو لا يكون »[3]

(1) قارن الأعمال الكاملة لهيجل Hegel WW IV . 227 Le IV . 545 FF .

(2) قارن الموقف الثالث لكتابنا مواقف ومقاصد في الفكر الاسلامي المقارن .

(3) قارن الموقف اللابجي الموقف الأول ، المرصد الرابع .

فان هذا الحكم يعتمد فيه على الوجود وعلى العدم ، ويقتضي هذا تميز العدم عن الوجود ، وهذا العدم المتميز هو ما يميزه العقل ويستطيع سلبه ونفيه ، وهكذا يؤدي البحث في العلاقة بين العـدم والوجود الى البحث في علاقة الشيء بالوجود بمعنى : هل الوجود والشيء أمر واحد أم أنهما متغايران ، وكلا الفرضين يؤديان الى تناقض ، حيث أن الفرض الاول يؤدي الى الحكم بوحدة الاثنين ، والفرض الثاني يؤدي الى وجود الشيء مـرتين[1] ، وهكذا تتعدد النظريات والاتجاهات حول تحديد مفهوم الجدل ولتجنب اشكالات الجدل حاول المتكلمون أن يجدوا حلا لمشكلة التناقض عن طريق ما يسمى بالحال أو الواسطة بين الوجود والعدم ، وعلى هذا النحو يكون الوجود لا هو بالموجود ولا هو بالمعدوم[2] ، وقد تطورت نظرية الاحوال ، وطبقت على الصفات الالهية والمقولات ، واختلفت حولها نظريات الاشاعرة والمعتزلة ، أما في الفكر الاوروبي فقد اصطبغت نظرية الاحوال بطابع «الترنسند نتاليا» من توماالاكـويني إلى (كانط) وهيدجر .

ويمكن الاستفادة من تطور الجدل عند المتكلمين في فهم محاورة « بارمنيدس » خاصة الجزء الثاني منها ، حيث أن افلاطون يتعرض في الجزء الأول لصعوبات المثل ويطرح في الجزء الثاني مسألة الجدل في ثمانية وبالاحرى في تسعة فروض تتعلق بمتناقضات الوحدة وعلاقتها بالكثرة[3] .

ولو أخذنا الفرض الاول على سبيل المثال فاننا نجده يتناول تناقضات الواحد من حيث هويته فلا نستطيع أن نقول عن الواحد الا واحداً لاننا حينما نقول عن الواحد ليس كثيراً أو مطابقاً لذاته ، أو أنه مغايراً لغيره فان ذلك يؤدي الى الكثرة ، وبالتالي يكون الواحد ليس مطابقاً لذاته وليس مختلفاً مع غيره .

(1) قارن المصدر السابق ، الموقف الثاني .

(2) المصدر السابق ، الموقف الثاني ـ المرصد الأول ـ المقصد السابع .

(3) قارن محاورة بارمنيدس 66 س .

أما الفرض الثاني ، فان افلاطون يتناول فيه الواحد من حيث علاقة ماهيته بوجوده ، فحينما نقول عن الواحد بأنه موجود فان الواحد يكون واحداً وكثيراً ، وعلى هذا الأساس يكون الواحد مطابقاً لذاته ومغايراً لها في نفس الوقت . وهكذا نجد أيضاً بقية الفروض تتعرض لتناقض الواحد مع وجوده وماهيته وهويته .

وفي الفكر الاسلامي نجد أن المفاهيم الجدلية تطورت في عدة أنماط ونظريات ، كما حاول بعض المفكرين ايجاد الحلول لاشكالات أنماط الجدل ، ومن أهم الحلول هو ما قدمه ابن سينا من خلال مذهب المعتزلة حيث نجده يحل مشكلة الوحدة من خلال التوحيد بين الوجود والماهية ، خاصة بالنسبة للواحد المطلق وهو واجب الوجود ، وقد استطاع ابن سينا أن يتوج هذا الحل بالدليل الوجودي الذي بنى في ضوئه فلسفته الميتافيزيقية والطبيعية والاخلاقية ، واذا كان ديكارت قد تابع ابن سينا في الاخذ بهذا الحل ونسبة الدليل الوجودي لنفسه ، فان فلسفته لا تخلو من هفوات التقليد حيث أن الكثير من آرائه في الفلسفة الخلقية والطبيعية لم تكن متناسقة مع الدليل الوجودي نفسه .

واذا كان توما الاكويني قد أنتقد ابن سينا في طرحه للعلاقة بين الوحدة والجوهر[1] فإن هذا النقد لم يأت بجديد ولم يكن سوى نقد المتكلمين أنفسهم الذين حاولوا تجنب أشكال العلاقة بين الماهية والوجود أو الوحدة والكثرة من خلال نظرية الاحوال التي سبقت الاشارة اليها فالحال هو اللاموجود واللامعدوم واللامعلوم واللامجهول[2] ، وهذا الحال هو الوجود المتعالي أو الترنسند نتالي حسب تعبير (دونز سكوت Duns Scotus) ومن جاء بعده ، وقد أدرك الغزالي أن حل ابن سينا لا يكفي لتجنب الجدل ، وانما الحل

(1) قارن Thomas Aquinatis» Summa Theologica I , II , I .

(2) قارن محك النظر ص 22 وما بعدها .

الوحيد لازالة التناقض في كل مفهوم يرتد الى نظرية الاحوال . فهو يقول على سبيل المثال في كتابه محك النظر « ولا تظنن أن منكر الحال يقدر على حد شيء البتة ، لانه اذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه ، واذا زاد شيئاً للاحتراز فيقال الزيادة عين الاول أو غيره ، فان كان عينه فهو تكرار فاطرحه ، وان كان غيره فقد اعترفت بأمرين ، واذا قال في حد الجوهر فانه موجود قلنا بطل بالعرض واذا قال متحيز قلنا قولك متحيز مفهومه غير مفهوم الموجود أو عينه فان كان عينه فكأنك قلت موجود موجود ، فان المترادفة كالمتكررة فهو اذا باطل بالعرض . وان قولك موجود لا يدفع النقض ، وقولك متحيز فهو عينه بالمعنى لا باللفظ لان كل لفظ لا يدفع نقضاً فتكراره لا يدفع ومرادفه لا يدفع »[1] .

وفي ضوء هذا النص يمكننا فهم قول هيجل بأن كل مفهوم ينطوي على تناقض حيث أن كلا من هيجل والغزالي يعارضان الحد الارسطي لتحديد المذهب الجدلي ، وبغض النظر عن التفاصيل والجزئيات فاننا نعتقد بأن أسس جدل منطق هيجل وتهافت الغزالي واحد حيث يدور جدلهما حول العلاقة بين الوجود والماهية والمفهوم ، ومن هنا نعتقد أن هذا المرصد يمكن أن يكون بداية لمقارنة شاملة بين الغزالي وهيجل .

والجدل الماهوي عند الغزالي يمكن فهمه من خلال رفضه لفلسفة ابن سينا القائمة على التوحيد المطلق بين الماهية والوجود وقد أوضح الغزالي تناقض المذهب السينوي من عدة زوايا[2] ، ولعلنا نستطيع أن ندرك منطلق الغزالي في تحديد هذا الجدل حينما نعرض لتعريفه لمبدأ الهوهـو حيث يقول ان « هوهو يدل على كثرة لها وحدة من جهة ، فانه اذا

(1) محك النظر ص 106 .

(2) قارن تهافت الفلاسفة ، من المسألة الخامسة الى المسألة السادسة عشر .

لم يكن وحدة لم يمكن أن يقال هوهو واحد ، وما لم يكن كثرة لم يكن هوهو فانه اشارة الى شيئين »[1] .

ويمكن القول بأن أغلب نقد الغزالي لفلسفة ابن سينا ينصب على اظهار التناقض ، لكن هذا التناقض ليس بمعنى الجدل السلبي فحسب كما يعبر عن ذلك هيجل ، وانما كان يهدف الغزالي الى مقابلة الاشكالات ببعضها البعض ، وقد تمخض عن الجدل الاشكالي عند الغزالي نتيجتان رئيسيتان الاولى تمثلت في تعدد الانماط الجدليّة والثانية تمثلت في كثرة الفلسفة وتعدد المذاهب الفلسفية ، واذا كان هيجل قد توصل الى النتيجة الثانية عندما أكد في مقدمة كتابه تاريخ الفلسفة على ضرورة تعدد الفلسفات والمذاهب الفلسفية ، فان الغزالي قام بتطبيق هذه النتيجة على عدد من كتبه ، حيث نجده تارة يأخذ بالمذهب السينوي كما في المعارج وفي جزء من « المعارف » وتارة يأخذ بالمذهب الاشعري كما في الاحياء وأخرى بمذهب المعتزلة كما في بعض مضنوناته ، وقد كان الامر يتعلق بنقض ما ذهب اليه الفارابي وابن سينا في تأكيد وحدة الفكر الانساني ، حيث يرى الغزالي أن تعدد المذاهب ونقضها شرط التقدم الفكري وتطوره ، ولعلنا نستطيع فهم حيرة ابن رشد أمام فكر الغزالي حينما قال عنه بأنه « مع الاشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف »[2] .

والجدير بالذكر أن الغزالي لم يقف عند حلّ اشكالات الجدل بتبني أنماط من المذاهب الفلسفية المعينة ، بل نجده يحدد صورا متعددة للجدل ضمن الاطار العام القائم على أن كل مفهوم ينطوي على تناقض في حد ذاته ، وأبرز نمط للجدل هو ما يعرف بجدل الكل Dialectic of Totality والذي اعتمد عليه الغزالي ومن بعده كانط في هدم

(1) المقصد الأسنى ، ص 14 .

(2) ابن رشد فصل المقال ـ ص 30 .

الميتافيزيقيا . وقد أوضح الغزالي أساس هذا النمط من الجدل في القانون السادس من « محك النظر » حيث قال « المعنى الفرد ليس له حد حقيقي لان معنى قول القائل ما حدا الشيء كقولك ، ما حد هذه الدار ، والدار جهات متعددة اليها ينتهي الحد فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المتحدة المتعددة التي هي (أعني الدار) محصورة متسوّرة بها ، فاذا لم يكن المعنى مركبا من ذاتيات متعددة كالوجود كيف تتصور تحديده ، وكأن السؤال عنه كقول القائل ما حد الكرة ولنقدر العالم كله على شكل الكرة ، فلو سئل عن حده كما سئل عن حدود الدار كان محالا اذ ليس له حدود وانما حده منقطعة ، ومنقطعة سطحه الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس بسطوح مختلفة ولا هي منتهية الى مختلف حتى يقال أحد حدوده ينتهي الى كذا والاخر الى كذا فهذا المثال المحسوس ربما يفهم منه مقصدي [1] .

والذي فهم مقصد الغزالي هنا هو كانط وحده حيث أننا نجد جدل الكل هذا يطبق في المسائل الاربع الاولى من كتاب تهافت الفلاسفة وفي المتناقضات الاربع من كتاب « نقد العقل المحض » كما يعتمد على هذا النمط من الجدل تناقض علم النفس النظري ونقد أدلة وجود الله كما في « تهافت الفلاسفة » و « النقد » وكل ما يتعلق بالجدل الميتافيزيقي والذي يسميه كانط بالجدل الترنسندنتالي نجده يرتد الى جدل الكل . واذا كان الغزالي وكانط قد التمسا الحل لهذا الجدل في الشيء بذاته كالله والنفس والعالم ، فان هيجل قام يعارض مثل هذا الحل على اعتبار أن الشيء بذاته Dingan Sich غير معروف لنا وبالتالي لا نستطيع اثباته . ويمكن القول بأن نقد الميتافيزيقا في الفكر الحديث والمعاصر يعتمد أولا وأخيرا على كتابي التهافت والنقد بطريق مباشر وهذا النقد وحده هو الذي دفع

(1) محك النظر - ص 105 .

بالفلسفة الى البحث في العالم السفلي وترك العالم العلوي باعتباره موضوع ايمان أو أن قضاياه فارغة الى آخر ذلك من التصورات المتعددة .

ويمكن القول اجمالا بأن المعنى المفرد غير المركب هو أساس الجدل بمعناه العام وهو ان كل مفهوم ينطوي على تناقض ، واذا كان بعض رجال الفكر المعاصر خاصة من مناصري المذهب الكانطي[1] قد أنكروا على هيجل قوله بالتناقض في كل مفهوم ولم يستطيعوا أن يجدوا لذلك حلا فان تقييم الجدل على هذه الصورة يمكن فهمه بسهولة من خلال ما عرض اليه الغزالي في كتابه « محك النظر » ، وقد قام الغزالي يعارض ابن سينا ومدرسته التي ترفض وجود تناقض في كل حكم أو كل نظرية ، فالنظرية التي تنطوي على تناقض لا تتحقق في الوجود ، وكذلك الحال بالنسبة للمفهوم أو الحكم . وانما التناقض يرتد الى خطأ في سلسلة الاقيسة أو المسلمات أو التعريفات ، وهذا يمكن تجنبه عن طريق التحقيق والتدقيق وقد أوضحنا في كتابنا « اشكالية مبدأ السبب عند الغزالي (Die Aporitic des Karsal problem bei Al-Ghazali) كيفية استعمال الغزالي للجدل في هدم المذهب السينوي الذي يدعي عدم التناقض وقد أوضح الغزالي كما سبق ان أشرنا بأن الحل الوحيد لتجنب الجدل يكمن في الاخذ بنظرية الاحوال الكلامية . وهذا هو ما عمد اليه كانط في اثبات عالم الظواهر وهو ما رفضه هيجل لتعميم الجدل في كل المجالات .

واذا كنا قد رأينا بأن جدل اللامحدود أو جدل الكل يعتبر بصورة رئيسية متفرع عن مفهوم الجدل بمعناه العام ، فاننا نجد الغزالي يستعمل مثل هذه الصورة أو هذا النمط لحل اشكالات الجدل التي قد تقف حجر عثرة في سبيل تطور المعرفة والعلم ، ومن هنا نجد الغزالي وبعده كانط يستخدمان هذا النمط من الجدل للتفرقة بين عالم الظواهر وعالم الحقائق

(1) من أمثال هارتمان N. Hartman ومارتين G. Martin وغيرهما .

أو بين عالمي الامر والخلق وبعبارة أوضح التفرقة بين عالمي الغيب والشهادة حيث ان الاول موضوع ايمان والثاني موضوع معرفة ، وقد استخدم الغزالي هذا الجدل ضد الفلاسفة الذين يعتقدون في معرفتهم بالميتافيزيقا لا تقل وضوحا عن معرفتهم في عالم الظواهر ، كما استخدم هذا الجدل ضد المتكلمين ومن بينهم الاشاعرة الذين رفضوا التميز بالذات للأشياء المحدثة وقصروا ذلك على الذات الالهية ، ويمكننا أن نلخص أنماط الجدل والحلول التي اقترحها الغزالي في اشارات مختصرة وذلك كما نكتشفها من كتبه المنطقية وعلى رأسها « محك النظر » ، وكما نستشف حلولها من كتبه المضنون بها على غير أهلها :

(1) التكافؤ المنطقي

وهذا النمط من الجدل نجده عند الغزالي يتداخل مع مشكلة الوجود ، وقد أدى هذا التكافؤ الى اثبات التناقض في الرياضيات كما هو الحال بالنسبة لمتناقضة « كمية الكميات » والتي أثبتها برتداند رسل (B.Russel) سنة 1901م في صورة معادلة حسابية ، وإذا كان صاحب هذا الاكتشاف قد حل اشكالات التناقض عن طريق نظرية الانماط ، فاننا نجد الغزالي قد عمد الى نفس الطريقة في ميدان الفلسفة ، وقد عرضنا لبعض صور هذا التناقض في مجال الميتافيزيقا بصورة تفصيلية كما هو بالنسبة لتناهي ولا تناهي العالم في الزمان والمكان ، وقد رأينا الحلول المقترحة كمثالية العالم والتفرقة بين عالم الحقائق وعالم الظواهر الى آخر ذلك من الانماط المتعددة .

ولعله لا يفوتنا هنا أن نذكر باختصار حل مشكلة التناقض الميتافيزيقي المنطقي عند الغزالي من خلال الرياضة نفسها ، حيث اتخذ في كتابه « المعارف العقلية » الاية « وأحصى كل شيء عددا » منطلقا

لتفسير العلاقة بين الخالق والمخلوق اذ يشبّه الخالق بالعاد غير المعدود . وقد حاول الغزالي بهذه النظرية أن يحل اشكالات صدور العالم عند ابن سينا المرتبطة بالدليل الوجودي حيث ان الكامل أو الواحد لا يصدر عنه الا واحدا، والاشكال الرئيسي يتمثل في مقارنة الواحد باعتباره خالقا بالآحاد المخلوقة ، وتجنبا لتناقض الكل يرفض الغزالي مثل هذه المقارنة حيث يرى أن الكامل أكمل وأجلّ من أن يقال له أكبر وأكمل وأجلّ وهو العاد وبالتالي لا يدخل ضمن المعدودات . ولو نظرنا الى حل متناقضة « كمية الكميات » عند برتراند رسل ، فاننا نجده يلجأ الى اعتبار أن كمية الكميات هذه ليست عددا ، ومن هنا يمكننا مقارنة حل الاشكالات الانطولوجية المنطقية بالاشكالات المنطقية الرياضية .

ولا يقف الغزالي عند حل اشكالات الدليل الوجودي من خلال العد الإلهي Calcus Dii ـ وإنما يتجه إلى حل اشكالات الدليل الكوني فيرى أن العالم عبارة عن « كتابة أمر الله » ، ويفرق بصورة واضحة بين كتابة أمر الله وكتابة الله نفسه Scriptum Dei ليتجنب الوقوع في التناقض . وفي « مشاكاة الانوار » يحاول الغزالي حل اشكالات الدليل الطبيعي الغائي عن طريق فهم العالم على أنه صورة الرحمن ، ويضع هنا فروقا دقيقة بين صورة الله Vestigium Dei وصورة الرحمن ليتجنب الوقوع في التناقض ووحدة الوجود .

ولا يقف الغزالي عند حل هذا التناقض في المجال الميتافيزيقي بل نجده يحاول الاستفادة من هذه الحلول في اثبات وحدة العلوم حيث نجده في كتاب « المعارف العقلية » يحدد العلاقة بين العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية في صورة وحدة ميتافيزيقية يطلق عليها الالف الروحي الذي يرى فيه منبع الحروف والاعداد والاشكال حيث يقول بهذا الصدد « فالالف صورة لطيفة روحانية ، في غاية الدقة والطول الذي لا عرض له يخرج عنه

شكل ويسمى حينئذ خطا . وهو منبع الحروف كالواحد في علم الحساب أصل الاعداد ، والخط في علم الهندسة أصل الاشكال [1] .

والجدير بالذكر أن وحدة العلوم عند ديكارت وليبنتز في الفكر الغربي يمكن ردها إلى تصور الغزالي هنا ، حيث نجد ديكارت في كتابه « قواعد لهداية العقل Regulae Directionem Ingenii يرد الرياضة الشاملة Mathesis Universalis إلى « الحكمة الشاملة » Sapianta Universalis كما نجده يقسم المنهج في هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام ، وكل قسم يتكون من 12 قاعدة تتحدد قواعد القسم الأول في المنهج الأساسي لكل العلوم وهو المنطق باعتباره معيار العلوم جميعاً ، وفي القسم الثاني يتحدد منهج الرياضيات الذي يرتد بدوره إلى القسم الأول أي المنطق ، والقسم الثالث يتحدد في منهج العلوم الطبيعية الذي يرتد بدوره إلى منهج العلوم الرياضية ، وإذا كان ديكارت لم يكمل هذا الكتاب بقواعده الخاصة وإن الجزء الأخير لم يكتب منه أي شيء ، فإننا نجده يلخص هذه القواعد في « المقال عن المنهج » في أربع فقط .

أما بالنسبة للايبنتز فإننا نجده يستعمل نفس المصطلحات التي نجدها عند الغزالي أو ما يشبهها حيث يضع نظريته في الخلق من خلال العد الإلهي Cum Deus Calculat et cogitationem excret fit mun-dus أي عندما كان الله يعد ويتعقل خلق العالم . كما نجد نظريته عن العلاقة الشاملة Charecteristica Universalis التي تعد رمزا لعلوم الضبط والتقدير ترتد إلى وحدة العلوم التي نجدها عند الغزالي . أما بالنسبة للفيلسوف كانط ، فإنه يرى أن وظيفة العقل تتمثل في كتابه نقد العقل المحض وما يوازي قول الغزالي بأن العالم كتابه أمر الله ، حيث أن [illegible] المميزة للفلسفة الكانطية تمثلت فيما أسماه بالقلب الكوبرنيقي .

مهما يكن من شيء فان هذه الأنماط من النظريات التي يمكن أن

(1) المعارف العقلية ص 100 وما بعدها .

نعتبرها حلولاً للجدل المنطقي والميتافيزيقي تحتاج الى المزيد من البحوث الدقيقة والدراسات المستفيضة ، ونحن هنا نهدف الى توضيح مدهب الغزالي من حيث ايمانه بأن الجدل يمكن أن يكون أساساً لبناء نظريات وأنماط من الفكر الانساني ، وهو بهذا يحاول أن يستوعب النظريات السابقة واللاحقة ، بحيث تكون النظرية صحيحة في ضوء النسق أو المسلمة التي بنيت عليها ، وهذا ما لا نجده عند هيجل ، فانه وان سلم بكثرة المذاهب الفلسفية ، الا أنه جعل جدله مطلقاً ، وبالتالي تتحدد خطورة هذا المذهب في سد الطريق أمام بقية الاتجاهات الفلسفية والتي تتعارض مع الجدل نفسه .

وإذا ما عدنا الى التكافؤ المنطقي عند الغزالي فاننا نجده يعرض لهذا اللون من الجدل في امتحان حد الحد والذي يخصه بالامتحان الأول في كتاب «محك النظر» ونجده هناك يعرض الى مجموعة من النظريات دون أن يستقر على نظرية واحدة حيث يرد اختلاف النظريات وتعددها الى اختلاف المذاهب .

(2) ويتفرع عن التكافؤ السابق التناقض في مجال المعرفة ، وهذا اللون من الجدل يرتد في النهاية الى تناقض الكوجيتو السينوي الذي عمد في حل أشكاله الى المطابقة بين الذات والموضوع أعني العالم والمعلوم وهو الذي أدى الى القول بتطابق الماهية والوجود في المجال الميتافيزيقي سواء بالنسبة للذات الالهية أو الذات الانسانية . وقد كان هذا اللون من الجدل هو نقطة انطلاق الغزالي في نقده للمذهب السينوي ، حيث رأى أن العقل لا يستطيع أن يحد نفسه لأن الأثر لا يحدد المؤثر ، وبالتالي يكون العقل «غريزة لا يعرف الا بفعاله »[1] أي بمعنى أن ماهيته غير معروفة والذي يريد أن يعرف النفس أو الحياة أشبه بمن «يبتغي جملاً مسوقاً على علامة باقية من أثر خفة[2]» .

---

(1) المحاسبي مائية العقل ص 204 من كتاب العقل وفهم القران تحقيق القومكي وقد صرح الغزالي بأن استعار هذه النظرية عن المحاسبي .

(2) محك النظر ، ص 126 وما بعدها .

وقد ارتبط جدل الأنا بتناقض القضية التي تتحدث عن نفسها والتي تعرف بمتناقضة تارسكي Tarski . وقد جاءت هذه المتناقضة تطويراً لما يعرف بقضية الكاذب والتي تدور حول قول امبيمنيدس الكريتي . أن كل الكريتيين كاذبون ، وهي اختزال للقول «أنا كذاب» . وقد استطاع الغزالي أن يحول هذه المتناقضة الى القول «أنا صادق» وذلك من خلال قول أبي حنيفة حيث روى عنه «أنه دعي الى ولاية القضاء فقال : أنا لا أصلح لهذا ، فقيل له : لم ؟ فقال : ان كنت صادقاً فما أصلح لها ، وإن كنت كاذباً فالكاذب لا يصلح للقضاء»[1] وهكذا يكون أبو حنيفة صادقاً حتى ولو كان يصلح للقضاء وقال أنا لا أصلح ، لأن الكذب نفسه هو الذي يجعل القضية صادقة .

وبغض النظر عن التفاصيل فان هناك أنماطاً متعددة لهذا النوع من الجدل ولعل أشهرها متناقضات جوهرية النفس التي حصرها الغزالي في عشر والتي ترتب عليها الاتجاه الى علم النفس التجريبي خاصة بعدما ظهرت هذه المتناقضات عند كانط من جديد .

(3) جدل الطبيعة

وهذا النوع من الجدل له عدة أنماط وعدة حلول ، ويجدر بنا أن ندرك هنا أهم صورة لهذا الجدل المتمثلة في مشكلة العلاقة بين العلة والمعلول ، والتي يسميها الغزالي بعلاقة اللزوم والاستتباع التي يكون فيها «لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لا تنضبط ولا تنحصر»[2] ، ومرد الخليط في هذا الجدل أحياناً الى «أنه يؤخذ المعلول في حد العلة»[3] مع أن العلة والمعلول «ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا»[4] ، وقد اتخذ الفلاسفة عدة أنماط لحل اشكالات هذا

(1) احياء علوم الدين ج 28 ج 1ص 28 .

(2) معيار العالم ، ص 39 .

(3) محك النظر ، ص 103 .

(4) تهافت الفلاسفة ـ مسألة رقم 17 .

النوع من الجدل كحل الوضعية المنطقية التي أقرت قضايا تحصيل الحاصل Tautology» واعتمدت على مبدأ التحقق Principle of Verification في تقرير القضايا التركيبية ورفضت ما عدا ذلك ، ومثل حل المعتزلة الذين أخذوا بنظرية الأحوال المتعالية والتي تبناها كانط فيما بعد ، أما حل الغزالي فانه عمد الى تأسيس القوانين الطبيعية من خلال تكرار التجربة وفي ضوء القياس الخفي تتحول معرفة القوانين الى عادة فاعتقادا . وهناك نظريات أخرى لاثبات القوانين الطبيعية مثل حتمية ابن سينا الذي يربط مبدأ العلة بمبدأ عدم التناقض وهذا ما فعله بعض فلاسفة القرن الثامن عشر من أمثال Wolff وباومجارتن Baumgart .

(4)الجدل الكوني

ويختلط هذا الجدل بالتكافؤ المنطقي السابق ويخصص الغزالي وكانط لهذا الجدل أربع متناقضات وهي المتناقضات المتعلقة بأزلية العالم وأبديته ومشكلة الجبرية والحتميّة ، ويرتبط بمشكلة الأبدية تكوين الجواهر هل هي بسيطة أو مركبة ، وكل من كانط والغزالي يجوز اثبات أحدها .

(5) الجدل الأنطولوجي

وهذا الجدل متداخل مع الجدل الكوني والجدل المنطقي ويمكن القول بأن هذا الجدل يقوم على التفرقة بين الوجود والماهية والوجود والوحدة الى آخر ذلك من الاشكالات التي تجدها بصفة خاصة عند المتكلمين ، وقد وصل الغزالي من خلال هذا الجدل الى التفرقة بين عالم الظواهر وعالم الحقائق أو الشيء بذاته وهو ما نجده عند كانط أيضاً ، وهذه التفرقة نجدها قريبة من التفرقة عند أفلاطون بين عالم المثل وعالم الظلال . وقد توسع المتكلمون في تطوير هذا الجدل من خلال البحث في العلاقة بين الوجود والموجود والوجود والعدم الى اخر ذلك من التطورات ، أما هيجل فقط ربط

هذا الجدل بجدل الحركة حينما وحد بين الوجود والعدم من خلال الصيرورة .

(6)جدل التضاد أو التمايز

وهذا اللون من الجدل يرتبط بنظرية الأحوال وذلك مثل علاقة اللون الأصفر بالأحمر والأخضر . . . الخ . حيث أنها تشترك جميعاً في اللونية ولكنها متضادة ، وقد استعمل الغزالي هذا الجدل في التهافت لمعارضة الفلاسفة ولكنه يحل إشكالات هذا الجدل كما في المحك عن طريق التميز بالذات مثل تميز اللون عن الحركة والطعم عن اللائحة في الجسم الواحد ، فهذه الأضواء تشترك جميعاً في الزمان والمكان ولكنها تتميز عن بعضها البعض بالذات .

(7) جدل الحركة

وهذا الجدل له عدة أنماط وعدة صور ويقسم الغزالي اشكالات هذا الجدل في الامتحان السابع للحد وذلك في كتابه محك النظر الى الكون (الصيرورة) والحركة والسكون ، وقد عدد نظريات المتكلمين والفلاسفة دون أن يتبنى احدى هذه النظريات ، وعلى الرغم من أنه لم يؤكد على نظرية بعينها في حل أشكال تحديد الحركة الا أننا نجده يميل الى القول بأن الجوهر لم يكن متحركاً أو ساكناً في بداية أمره حيث أنه يفيد الكثير من الاعتراضات الموجهة لهذه النظرية .

ويمكن القول اجمالا بن الذي أعطى الجدل والحركة صورة متميزة هو هيجل الذي يرتد به الى زينون ... الأيلية ، وقد اعتبر جدل اليونان سلبياً لاقتصاره على اظهار التناقض بينما قام هو بعملية تركيب بين القضية ونقيضها والتي تتمثل في الكون أو الصيرورة بالنسبة لجدل الحركة . وهذا

التركيب يعتبر هو الجدل الحقيقي أو الجدل المطلق .
ولعل أهم نمط يتفرغ عن جدل الحركة هو الجدل التاريخي الذي قلبته الماركسية الى جدل مادي على اعتبار أن الفكر انعكاس للمادة بينما نجد الغزالي في كتابه مشكاة الأنوار ومن بعده هيجل في كتابه علم ظاهرة الروح يرد أن أصل الوجود الى الفكر الذي يتدرج في تطوره إلى أن يصل إلى درجة الروح المطاع أو الروح المطلق ، ويمكننا أن نلتمس الحل الوسط بين الجدل المادي والروحي في جدل المعاني[1] حيث نستطيع أن نطور من خلال التقدم الروحي والمادي والمعني الكلي والجزئي على السواء .

(8) الجدل الأخلاقي

يحاول الغزالي في الامتحان الثامن للحد في كتابه محك النظر أن ينطلق من مفهوم الواجب ولكنه في حقيقة الأمر يرتبط الجدل الأخلاقي عنده بالجدل الطبيعي حيث يعود في تحليله للمفاهيم والنظريات الخلقية الى مشكلة السببية وعلاقتها بالواجب .

وباختصار يمكن القول بأن الغزالي وهيجل يلتقيان حول تحديد الجدل حيث يعتقدان بأن كل مفهوم ينطوي على تناقض بينما يختلفان في تحديد الأنماط المتفرعة عن هذا المعنى . واذا كان هيجل قد اهتم بصفة خاصة بجدل الحركة حيث استطاع أن يطور في مذهبه من خلال جدل الصيرورة ، فاننا نجد الغزالي يهتم بالعديد من أنماط الجدل المختلفة محاولا بذلك استيعاب النظريات الجدلية والمقترحات لحلول اشكالات تلك الأنماط بحيث يستوعب الكثير من النظريات السابقة واللاحقة ، حيث أنه لم يدع الحل المطلق بل يحل اشكالا ليستخرج اشكالاً جديدة ، وهذا الجدل

(1) قارن بحثنا عن « مفهوم الامة بين المعنى الحسي والعقلي » مجلة الفصول الاربع العدد 11 ـ سنة 1980 م

الاشكالي هو ما لا نجده عند هيجل رغم أن هيجل يرى بكثرة الفلسفة ، والذي استطاع أن يحقق هذه الكثرة هو الغزالي وحده ، ومن هنا نستطيع أن نفهم دعوى ابن رشد من أن الغزالي «مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف» أحسن من ابن رشد نفسه .

خاتمة البحث

لقد اتضح لنا في هذه الدراسة المقتضبة دور الاستشراق في تغريب الفكر الاسلامي الفلسفي رغم أن هذه الدراسة لم تمت بصلة لدراسة الاستشراق بمعناه التقليدي ، بل اهتمت بالاستشراق في عالم الأفكار ، وتعد مثل هذه الدراسة مقدمة لمعرفة أثر التغريب في عالم الظواهر والذي تجسد في الاستعمار الغربي والذي تجسّد بصورة خاصة ما بين القرنين الثامن عشر والعشرين الميلاديين وأبشع مظهر لهذا الاستعمار والاستلاب هو طعنة الإسلام في القلب سنة 1948 وبلغ هذا «التغريب بالقوة» أوجه في سياسة التطبيع الأخيرة .

والسؤال الذي يطرح نفسه بنفسه هل هناك مخرج يتحطم عليه التغريب في عالم الأفكار وفي عالم الظواهر ؟ نعم هناك مخرج يتلخص في كلمة «التحرير» وذلك بالعودة إلى التحكيم العقلي بشقيه النظري والعملي . وبتحكيم العقل النظري نستطيع أن ندرس الفكر الانساني بنفس المنهج السينوي على أن وحدة متماسكة ومتصلة ببعضها البعض وبالتالي لابد من اعادة كتاب تاريخ العقل البشري خاصة وأنــه لا زال في جوهره من جنس الجهل ، حيث نسبت الكثير من نظرياته ومذاهبه لغير أصحابها ، كما نؤكد على ضرورة دراسة مظهر ومخبر الفكر الاسلامي من عدة زوايا بحيث تكون هذه الدراسة نقدية تحليلية ندرك من خلالها خصوبة هذا الفكر واثره الفعال في تطور الحضارة البشرية .

أما فيما يتعلق بالعقل العملي فإنه لم يكن للمسلم في هذا السّراب

اللامتناهي من مفر أنه يتخذ نقطة انطلاق بعد للدفاع عن حياته ووجوده بعد أن فقد كل شيء . ولا يتحقق هذا العمل للعقل العملي إلا من خلال العقل النظري ، ولا يتحقق هذا وذاك إلا بأداء الواجب بدل المطالبة بالحقوق ومظهر هذا الواجب يتمثل فيما نسميه بأمة الفكر والتحرير الإسلامية وهذا هو الجزء المكمّل لهذا البحث في الحلقة القادمة .

التأمل الخامس

أمة الفكر والتحرير الاسلامية

أمة الفكر والتحرير الاسلامية

ان تنظيم عالم الأفكار وتوحيد العمل الارادي في البلاد الاسلامية هما الأساس لحل اشكالات التغريب ومقاومة الاستلاب ، ولا يتحقق هذا المنهج من خلال الحلول الجزئية وردود الفعل المؤقتة ، بل لا بد من تصور كلي شامل وعمل متكامل ، وفي اطار هذه المرحلة التاريخية الخطيرة لأمتنا التي قضى أمرها بأن يكوّن جيلنا قدرها مصيرها ، لم يبق أمامنا خيار سوى تحكيم العقل بشقيه النظري والعملي .

ويتمثل عمل الشق الأول في تنظيم ذوي التخصص وذوي الخبرات على هيئة منظومات وعلاقات فكرية بحيث لا تكون هذه العلاقات مجرد جمعيات ثقافية بالمعنى التقليدي أو نقابات تدافع عن حقوقها دون قيامها بأداء الواجب أو أن تكون روابط تقتصر على البعض دون البعض الأخر ، بل يجب أن يقوم هذا التنظيم عن طريق المسح الشامل لعالم الأفكار وتخصصاته ، وأن يوضع في صورة لجان ثقافية حقيقية يتم تحقق فعاليتها عن طريق الزام المتخصصين في العالم الاسلامي بالانضمام الى هذه اللجان وتسجيل بحوثهم واهتماماتهم وتخصصاتهم وهذا ما نسميه «أمة الفكر الاسلامي» ، ويتمثل فعل الشق الثاني في تنظيم الارادات الجزئية لتكوّن الحركة المتصلة للارادة الكلية للأمة الاسلامية ، وهذه الحركة المتصلة ليس لها من اتجاه سوى التضحية بالنفس والنفيس ، ومن هنا يتوجب علينا رصد الامكانات المادية والبشرية لتحويلها الى حركة متفاعلة تتجلى في تحرير الأرض المغتصبة وهذا التنظيم والتوحيد في العمل هو ما يمكننا أن نسميه «أمة التحرير الاسلامية» .

أمة الفكر الاسلامية

ويمكننا أن نقسم عمل هذه الأمة أو اللجنة الى ثلاثة أقسام .

الأول ويتعلق بحصر الامكانات والتخصصات ، ويقوم القسم الثاني بتحديد الانتاج والغايات ، ويقوم القسم الثالث بتحديد الوسائل والمعطيات .

القسم الأول

ان تحويل الطاقات الفكرية الكامنة الى ظواهر ديناميكية حية مترابطة تسخر لمنفعة البشرية جمعاء يتم من خلال تنظيم التخصصات في صورة لجان فكرية واعية ، وبهذا يسهل توجيه البحث العلمي الى الأهداف المرسومة خاصة فيما يتعلق بخطط التحول الاجتماعي والاقتصادي والتقني والعلمي ، مثل اعداد المشروعات ورسم خطط المستقبل ، واعداد الموسوعات والترجمة والنشر وتحقيق المخطوطات وتوثيقها وتحديد الحاجات المتنوعة للمجتمع الحضاري المتوقع ، والعمل على تحقيقها بأيسر السبل ، أي أن الهدف من أمة الفكر الاسلامي هو ايجاد حركة فكرية متميزة تجسدها لجان تخصصية متنوعة تؤدي الى بناء النهضة والتقدم والتحرير . وتحقق مثل هذه اللجان المتخصصة يؤدي الى ظهور شبكة من العلاقات والروابط الفكرية التي تعمل على استمرار تثوير الجامعات والمعاهد والمؤسسات ويتحقق تكامل شبكة العلاقات الفكرية من خلال التعاون في العمل وتنظيم وسائل الانتاج النظرية والعملية مثل نقل نتائج التجارب العلمية من المعمل والمختبر إلى المصنع والحقل وإلى مجالات التطبيق العملي الأخرى ، كما يجب تحديد واجب كل متخصص بالاسهام في تصميم المشاريع والتحقيق والترجمة والتوثيق والنشر ، وتنظيم الدوريات والمجلات والنشرات العلمية ، بحيث يطلع كل متخصص على آخر التصورات والنتائج العلمية التي يصل إليها الباحث في مجال تخصصه ، كما

يجب أن يتم التعاون داخل التخصص الواحد ، وأن يتم التكامل داخل التخصصات المتعددة فحينما نقدم على إعداد معجم أو موسوعة أو حينما نريد بناء مصنع أو معمل فإننا في حاجة إلى تخصصات متعددة متكاملة ودراسات متنوعة دقيقة لاعداد العدة وتحقيق مثل هذه المشاريع ، وبالتعاون والتكامل فإنه يمكننا الاستفادة من كل الطاقات والامكانات التي تحتاج إلى توجيه وعناية خاصتين ، وبعبارة أوضح لا بد من توحيد الطاقات والجهود العقلية وتحويلها إلى حركة فكرية يكون لها من القوة ما يجعلها تؤدي إلى التقدم في سلم الحضارة بسرعة فائقة .

ويجب أن يكون لكل تخصص في العالم الاسلامي مؤتمره السنوي ومجلته الدورية ، وأن تكون هناك لجنة مركزية مشتركة من مؤسسات التعليم في البلاد الاسلامية تقوم بتوزيع العمل على المتخصصين بحيث يمكن الاستفادة من قدرة كل فرد وامكانياته الى أقصى حد ممكن دون تعطيل أو هدر لهذه الامكانيات ويتحقق مثل هذا التنظيم في مستويات رئيسية منها :

(1) حلقة الدراسات العليا بحيث يلزم كل متخصص في البلاد الاسلامية على أن يكون منتجاً بالفعل ، أي بمعنى أنه للحصول على درجة علمية لا بد من ترجمة كتاب أو تحقيق مخطوط أو تصميم مشروع أو المشاركة في اجراء البحوث على مستوى جماعي الى آخر ذلك من الانتاج الفكري والتقني وبذلك تكوّن هذه الحلقة عالم الأفكار وتوحد أهداف الجامعات ودور العلم بمختلف أشكالها وهذه الوحدة الفكرية هي شرط الوحدة السياسية والاجتماعية في البلاد الاسلامية .

(2) حلقة المتخصصين على هيئة وحدات جماعية : منها من يشرف على ترجمة العلوم والفنون ، ومنها من يقوم بنشر الأعمال الكاملة أو بالتحقيق والتوثيق أو باعداد القواميس والموسوعات أو باجراء التجارب المعملية وتصميم المشروعات الى آخر ذلك من الأعمال العلمية التي تتطابق وحاجة المجتمع .

(3)حلقة الباحثين على المستوى الفردي والجماعي ، حيث أن بعض الأعمال العلمية أو بعض المشروعات تحتاج الى عمل جماعي وبعضها الاخر يحتاج الى عمل فردي ، وتقوم هذه الحلقة بالاشراف على اجراء البحوث العلمية المتكاملة ، واصدار المجلات العلمية وعقد المؤتمرات والندوات .

(4) حلقة التنسيق التقييمي وهي تقوم على النقد الايجابي ، بحيث تقوم هذه الحلقة بدراسات منهجية هدفها التعديل المستمر في المناهج وتحديد خطط التنمية والتقدم لكي نصل إلى المستوى الذي يتطابق ومعطيات الحضارة المرجوة .

القسم الثاني

يمكننا أن نحدد الانتاج العلمي وغاياته بما يتأتى وصنع الحضارة والتقدم ، ويمكننا أن نختصر الطريق بتوجيه الافكار وتطويرها في حدود الشروط النفسية والموضوعية بحيث أن يكون التميز والاصالة منهجنا ، أي أن الابتعاد عن التقاليد لا يعني الانغلاق واهمال الشروط الموضوعية للحضارة المعاصرة ، وانما يجب تحديد حاجات المجتمع الجديد والعمل على تحقيقها في ضوء التقدم العلمي والتقني .

ولو نظرنا الى سنهج الحضارات الانسانية لوجدنا على سبيل المثال أن الحضارة الاسلامية الأولى قد انطلقت من ترجمة علوم القدماء وصهرتها في بوتقتها ، جاعلة من لبنات هذه العلوم لتطوير بناء العلوم والفنون الاسلامية المتعددة كما في الفلسفة والموسيقى والطب والميكانيكا والرياضة وغيرها ، وقد تم هذا التحليل والتركيب بدون تقليد أو انصهار في بوتقة الحضارات الأخرى ، واذا كانت الحضارة الغربية المعاصرة قد نهجت هي الأخرى نفس المنهج فبنت تطورها الفكري والعلمي من خلال تحليلها للتراث العربي

الاسلامي ، ووجدت في هذا التراث ثروة لا تنضب ، وعن طريق التحليل والتركيب استطاعت أن تأخذ بلبنات الحضارة وان تعيدها في بناء حضاري جديد ، واذا كانت الحضارة الغربية قد نهجت هذا المنهج الايجابي فإن لها منهجاً سلبياً واخطاء لا تغتفر ، حيث أنها استغلت تقدم العقل النظري في تحطيم وظائف العقل العملي ، وعلى رأس هذا الجانب السلبي في الحضارة الغربية هو تغريبها للحضارة العربية الاسلامية ، فنسبت أفكارها ونظرياتها الرئيسية الى ابداعها زوراً وبهتاناً عن طريق الاستشراق والتبشير .

فانعكست نتائج هذا التنسيب في صورة استعمار واستلاب وتغريب بالقوة الى آخر ذلك من استعباد الغير المصاحب للحضارة الغربية المعاصرة . وفي ضوء الحاجة الى تخليص الحضارة الانسانية من مظاهر هيمنة التغريب والاغتراب أصبح واجبنا أن نتخذ من احياء التراث الانساني وتطور العقل البشري منهجا نشق به طريقنا الى ارساء البناء الحضاري الجديد ، ولا نعني بالاحياء مجرد جمع التراث وطبعه أو نشره بل هو معايشة حقيقية تقوم على الفهم والتأويل والتطوير ، فيصبح منهجاً يمتلكه كل باحث اسلامي وثروة فكرية يمتلكها المجتمع وعلاقات فكرية حية تتجسد في عالم الواقع ، ومن هنا جاء تأكيدنا على ضرورة وجود « أمة الفكر » على الصعيد الاسلامي وربط عالم الافكار في شبكة من العلاقات الحية المفاعلة .

ولا تقتصر وظيفة هذه الامة أو اللجنة على مجرد الاحياء فحسب بل لا بد من اجراء الدراسات والبحوث العملية والتخطيط ، وباختصار يجب الاهتمام بالجانب التطبيقي ، فعلى سبيل المثال يجب أن تكون المعامل الطبية على هيئة مستشفى صغير ، والمعامل النفطية على نمط مصنع من مصانع البتروكيماويات ، وهكذا يجب أن يتحقق الانتاج في صورة نماذج مصغرة لكي لا تكون هناك هوة بين البحث العلمي في المختبر والتطبيق العملي في الحقل والمصنع .

لكي يتحقق الانتاج بالمعنى الحقيقي لا بد من ايجاد وحدات ثقافية متخصصة يتحدد من خلالها الانتاج في ضوء منهج مرسوم ودراسات منهجية تحدد أولويات هذه الوحدات حسب الحاجة ، ومن أهم هذه الوحدات ما يلي :

(1) دائرة الترجمة والقواميس والموسوعات والمراجع ، وتقوم هذه الوحدة بحصر الانتاج في هذا المجال ورسم الخطط وتحقيقها على المستوى الفردي والجماعي وذلك حسب الحاجة والمعطيات .

(2) دائرة المخطوطات : وتقوم هذه الوحدة بالتوثيق والتحقيق وذلك باستخدام أحدث الاساليب والوسائل المعاصرة .

(3) دائرة العلوم التطبيقية المعتمدة على التجارب والمختبرات والمعامل ويجب الاهتمام والتركيز على هذه الوحدة بصفة خاصة لأنها هي الأساس في تحقيق الشروط الموضوعية لبناء الحضارة والنهضة والتقدم بينما تمثل دائرة احياء التراث الشرط النفسي ، وبالتالي لا بد من ربط هذه الوحدة ببقية الاقسام وتنويع مختبراتها ومنتجاتها ونماذجها العلمية ويمكن أن تقام هذه الدائرة من عدة وحدات متشابكة ومتعاونة وفقاً لحاجة الامة الاسلامية .

(4) دائرة بناء المهارات وايجاد القطاع الفني والمهني على اعتبار أن هذا القطاع يمثل العمود الفقري للنهضة الصناعية ، ويجب أن تقوم هذه الدائرة بمهمة اعداد الفنيين المهرة لتصميم الاجهزة وصنعها وصيانتها الى آخر ذلك من متطلبات الانتاج الصناعي والتقني ، ويجب ربط هذه الوحدات بالدائرة السابقة لايجاد التعاون فيما بينهما لان البناء المتكامل في القطاع التقني هو شرط النهوض الذي لا تقاعس فيه وبدونه يصعب السير على الدرب .

(5) دائرة النشر والإعلام : وتمثل هذه الوحدة حلقة الوصل بين الدوائر

السابقة حيث تقوم بدور الطباعة والاختزال والتبويب والتصنيف والاستنساخ والفهرسة ونشر الوعي العلمي والتقني إلى آخر ذلك بما يعمل على صنع شبكة مترابطة موحدة من المعارف والعلوم تتجسد في عالم الواقع ، وتكون هذه الشبكة بمثابة الروح للنهضة والتقدم الحضاري .

وقد يقتضي الامر بالنسبة للدراسات المقارنة العمل في ايجاد مدارس تجريبية مثل المدرسة الشاملة للتعليم التقني والديني والمدني ، بحيث يكون التقييم في مثل هذه المدارس صارماً ، ثم تقارن بمدارس تجريبية أخرى مثل تلك التي تهتم بالتعليم التقني أو التي تهتم بالعلوم الانسانية أو التي تهتم بالتكوين الفني والمهني ، ويجب استنباط نتائج مثل هذه المقارنات في ضوء الطريقة العلمية بحيث يتم توظيف هذه النتائج في خدمة التعليم وتطويره ، ويمكن الاعتماد على منهج المقارنة في تقييم جميع وسائل بناء الحضارة وقيادة المحتمع البشري، ي لا بد من الاخذ في الاعتبار بالشروط النفسية والموضوعية لبناء حضارة المستقبل، وبهذا المنهج نستطيع أن نصل الى الهدف المنشود على أساس من الوعي والاكتشاف الحقيقي للذات الذي يعتبر قانوناً طبيعياً لتطور الحضارة وتحديد مسارها واتجاهها نحو الطريق الصحيح .

القسم الثالث

لقد استطاعت الحضارة الاسلامية أن تنقذ وتنتقد تراث الإنسانية بجمعه في «بيت الحكمة» تم ترجمته الى العربية وتقييمه وتطويره، فقامت الحلقات الدراسية المتنوعة في دور العلم والمدارس باستقطاب الامكانيات البشرية كلا حسب قدراته العقلية ، وبفعل حرية التعليم المقننة استطاع الفكر الثوري الجديد أن ينتقد المنهج اليوناني التصوري وأن يضع أسس وقواعد المنهج التجريبي ، وقد بلغ هذا النقد ذروته في المدرسة النظامية ، حيث نتج عن ذلك تحديد المنهج العقلي للعلوم المنطقية والرياضية ، والمنهج

التجريبي للعلوم الطبيعية ، أما مبحث الوجود أو الماورائيات فقد أصبح موضوع إيمان ، وبالتحليل للعلوم السمعية فقد اكتشفت الحضارة الاسلامية منهج العلوم الانسانية القائم على الفهم والتأويل ، وقد استخدم هذا المنهج في العلوم النقلية كما هو الحال بالنسبة للعلوم الدينية والتاريخية والذي يظهر بصورة واضحة في منهج الغزالي للاحياء وفي المنهج الخلدوني في فلسفة التاريخ .

أما الحضارة الغربية فانها بدأت بجمع التراث العربي الاسلامي الممثل للتراث الانساني وترجمته كما في طليطلة وصقلية وغيرهما ثم عمدت الى تغريب هذا التراث في دور العلم والجامعات والاديرة ، وقد ساعد على اغتراب هذا التراث بتنسيبه الى الآخر انحطاط الحضارة الاسلامية وقد استطاعت الحضارة الغربية أن تتحقق بصفة خاصة من المنهج التجريبي وتسخيره في اكتشاف القوانين الطبيعية ، فكان هذا المنهج علامة مميزة لحضارة العصر الحديث ، وقد أكدت الوضعية المنطقية بصفة خاصة على الاخذ بالمنهج العقلي في مجال المنطق والرياضة والمنهج التجريبي في مجال العلوم الطبيعية وأبعدت الميتافيزيقا عن مجال المعرفة والعلم ، بل وعن مجال الإيمان أيضاً .

واذا كان الغرب المعاصر قد التفت الى منهج العلوم الانسانية ، فانه استطاع أن يستخدم هذا المنهج بصفة عامة في تسخير الانسان للانسان واستعباده واسترقاقه ، والذي تمثلت نتائجه في الاستعمار الحسي والغزو الفكري والتمييز العنصري واستغلال مقدّرات الشعوب وثرواتها ، وباختصار فقد سخر هذا المنهج من طرف الغرب في رق الشعوب واستعبادها وأرغامها وفي جرها الى متاهات تقام عليها التجارب كالزج بها في حروب أهلية أو ارغامها على تبني معتقدات ولغة وثقافة الغرب الى آخر ذلك من مظاهر الشر المتغلغلة في أعماق الحضارة الغربية .

وقد حان الاوان للامة الاسلامية على ان تأخذ من الفكر المنظم نقطة انطلاق للعمل على تحرير الانسان وعتقه وتكريمه ، والى العمل على نشر العدل والسلام في العالم وشجب العنصرية والاستغلال ، ولا يتم هذا الا بتطوير العلوم الانسانية والمعارف العقلية والعلوم التجريبية واستخدامها من أجل تحرير الانسان ، وبالتالي لا بد من مناخ فكري يكون أشبه بمدينة العلماء تلتقي فيه الافكار فتنموا وتتطور ولتحقق هذا المناخ لا بد من وسائل من أهمها :

(١) تكوين مكتبة مركزية كبرى في قطر من الأقطار الاسلامية وترتبط هذه المكتبة بشبكة من المكتبات المركزية داخل الاقطار العربية والاسلامية الاخرى، ومن أهم أقسام هذه المكتبات المركزية :

أ ـ مكتبة للمخطوطات الاصلية والمستنسخة ، ويتم تكوينها من خلال مسح علمي دقيق يقوم به المتخصصون والباحثون لحصر المخطوطات داخل البلاد الاسلامية أولاً ثم خارجها ثانياً ، ويجب أن يزود هذا القسم بكافة التجهيزات الفنية الحديثة مثل تلك الاجهزة المتعلقة بالاستنساخ والتصوير والطباعة والاختزال وأجهزة التحسيب الى آخر ذلك من الوسائل التي تساعد الباحث على الدراسة والبحث والتحقيق والنشر .

ب ـ قسم يتعلق بالتحقيق والنشر والفهرسة والمراجع ويكون تابعاً لمكتبة المخطوطات .

جـ ـ مكتبة للمراجع الاساسية وكتب التراث المطبوعة والبحوث العلمية ويجب أن تحتوي على جميع فروع العلوم المتخصصة .

د ـ قسم يمثل حلقة الوصل بين المكتبة المركزية وغيرها من شبكة المكتبات الفرعية داخل الاقطار الاسلامية ، ويجب أن يزود هذا القسم بكل وسائل التقنية التي تحدد مواطن الكتب المضنون بها ، وتسهل انجاز

البحوث العلمية والدوريات وتسهيل الاستعارة الداخلية والخارجية للكتب ، وتوفير الوسائل العلمية ، ويجب أن تكون هذه الوحدة على صلة وثيقة بأقسام رصد التخصصات والحاجات .

(2) تكوين جهاز مركزي تقني كبير في احد الاقطار الاسلامية تربطه شبكة من المعامل والمختبرات والمراكز التقنية ، داخل الجامعات ودور العلم في الاقطار الاسلامية الأخرى ومن أهم أقسام هذا الجهاز :

أ ـ معامل ومختبرات بيولوجية وتشتمل على معامل نباتية وحيوانية وطبية وغيرها .

ب ـ معامل ومختبرات للعلوم الطبيعية وتشتمل على معامل كيميائية وجيولوجية وغيرها .

جـ ـ معامل ومختبرات موازية وذلك على المستوى الفني والمهني والصناعي .

(3) تكوين جهاز مركزي تقييمي في قطر معين ، ويرتبط هذا الجهاز بشبكة المدارس والمعاهد والمصانع داخل الاقطار الاسلامية ومن أهم فروعه :

أ ـ مراكز لتقييم المناهج من الناحية التاريخية والموضوعية وحصر النتائج وتقنيتها من أجل الاستفادة منها .

ب ـ مراكز تقييم تطور التعليم كماً وكيفاً وذلك عن طريق المقارنة والتحليل والتركيب والاحصاء الخ . . . ذلك من المناهج التي يمكن الاستفادة منها في هذا المجال .

جـ ـ مراكز تقييم التطور التقني وعلاقته بالتكيف ورفع المستويات الاجتماعية والاقتصادية .

ويمكن القول بأن تحقق أدوات العقل النظري للامة الاسلامية على هذا النحو سيكون لوحده كفيلاً بتحقيق الوحدة الثقافية العقائدية (الايديولوجية) والوحدة الاقتصادية والاجتماعية والوحدة السياسية ، وبتحقق هذا وذاك ، ستتجدد الحضارة الاسلامية وتخرج من مجال القوة الى مجال الفعل لتكون نوراً يهدي البشرية جمعاء .

أمة التحرير الاسلامية

إن الوجود الاسلامي الحضاري العقائدي يقف بين حدي الفناء والبقاء ، فقبلة المسلمين الاولى وما حولها هي الشرط النفسي للوجود الاسلامي واستمرار حركته كحضارة وديمومته كعقيدة، والعدو يعلم ذلك تماما ، وما طعنة القلب الاسلامي باغتصاب فلسطين إلا حلقة في سلسلة من المقدمات والنتائج التي تهدف من ورائها روح الشر والاستعمار العالمية إلى تغريب وتعييب الوعي الاسلامي ببناء حضارة جديدة تحرر العالم من الوثنية والاستغلال والاستعباد. ولكن هل هناك مخرج تتحطم على صخرته مآرب الشرّ العالمية المتمثلة في الصهيونية ؟ نعم هناك مخرج يتلخص في كلمة « التحرير » غير أن التحليل لهذا المفهوم يعطي معنى مركبا لهذه الكلمة هو تحرير الارض أي تطهيرها من جرثومة الفساد وتحرير الانسان الذي يحرر الارض ان تحرير ذاته من مخلفات الاستعمار ، وانطلاق ارادته لأداء الواجب . وكلمة الواجب تعني هنا ما اتفق عليه جميع فقهاء الاسلام من ان الجهاد بالاموال والارواح فرض عين لدفع هجوم عدواني ، أي أن اغتصاب الارض المقدسة وغيرها من البلاد الاسلامية يجب ان يكون المولد الكهربائي لصفة الحركية داخل الشعوب الاسلامية نحو التضحية واداء الواجب . وبالتحليل للعوامل العقائدية والتاريخية والاجتماعية والسياسية والاوضاع القائمة يكون الخروج من مأزق محاصرة الوجود الاسلامي على النحو التالي :

١ ـ ضرورة تعميم الكفاح المسلح والعمل الفدائي اي لا بد من مواجهة الغزو الحضاري والمادي بالنفس والنفيس ، وهذا يعني التخطيط الشامل لقيام أمة التحرير على كافة الساحة الاسلامية ؛ والايمان بتعميم العمل الفدائي يُوازي الايمان بوحدانية الله هو اساس التغيير للمجتمع الاسلامي وتحوله من مجتمع متخلف إلى مجتمع متحضر .

2 ـ ضرورة تجسيد العمل الفدائي كظاهرة فردية واجتماعية بحيث يساهم كل فرد وكل مجتمع في تطهير الارض الاسلامية المغتصبة مساهمة فعلية حقيقية ، وهذه المساهمة هي الفيصل بين الكفر والايمان .

3 ـ إن تطهير الارض المقدسة من جرثومة الصهاينة أصبح فرض عين على كل فرد ينتمي إلى الوجود الثقافي والعقائدي الاسلاميين . وسيتحقق هذا بالفعل إذا ما أصبح واجب التطهير يؤدي وكأنه امر مطلق دون الهروب من الواقع بما توجبه عملية التبرير من ايجاد المعرقلات والوقوف في وجه الحلول العملية بطرح البديل ونعني به الحلول الاستسلامية والخضوع للامر الواقع .

4 ـ نظرا للظروف التي غلبتها روح الحضارة الغربية المتجسدة في استعباد الأخرين فإنه لا بد من ايجاد تفاعل بين مبدأ الجهاد ومبادىء الاسلام الأساسيه كالصلاة والزكاة والصوم والحج بحيث يتحقق تطهير الارض وتغيير النفوس ؛ ونقترح لذلك ما يلي :

أ ـ تكون عملية التطهير مركبة من خلال المعادلة التالية وهي مبدأ الجهاد مضروب في مبدأ الزكاة = واجب التطهير نسبة قدرها ٢.٥٪ كحد ادنى .

ب ـ يقسم هذا الواجب إلى قسمين : قسم يمكن تسميته ضريبة الدخل النقدية « الضريبة النقدية » وقسم يمكن تسميته ضريبة العمر الزمني « الضريبة الدموية » .

جـ ـ تبدأ ضريبة التطهير مع بداية السن السابعة عشر وتكون مدة العمل الفدائي مقدرة بحوالي خمسة اشهر كحد أدنى ويمكن مضاعفة هذه المدة في سن ٣٤ . . الخ .

د ـ يمكن للبلدان الاسلامية المواجهة للتحدي الاستعماري أن تطبق العمل الفدائي على كل فرد سنويا ولمدة شهر كامل على الاقل .

هـ ـ البلدان الاسلامية النائية عن مواقع الخطر يمكنها المساهمة في العمل الفدائي مرة واحدة في حياة كل فرد ولمدة شهرين كاملين .

و ـ أما البلدان المتخلفة والمستعمرة فيجب أن يكون الكفاح المسلح شأنها وديدنها ضد المستعمر حتى أن تتحرر ارضها وأن يتحرر وجودها .

ز ـ تتحقق الضريبة الدموية بصورة فعلية إذا ما ادخلت البلدان لإسلامية نظام التدريب على الحرب الفدائية والتعبئة العامة جنبا إلى جنب مع التجنيد الاجباري ، على أنه يجب ان تكون الحركة بين التدريب والتطبيق دائرية بمعنى أن الفيلق الذي تمّ تدريبه عليه أن يستعد لاجراء العمليات على ساحة المعركة ويستلم دور الفدائي الذي انجز المدة المعينة في خوض الحرب المقدسة .

ط ـ الضريبة النقدية يجب أن تؤدى شهرياً وسيكون الحد المقرر حسب متفاوتاً حسب تفاوت الدخل الشهري .

وختاماً فإن طريق الفلاح والوصول الى النهضة الشاملة لا يتم إلا بتحرير الارض وبتغيير النفوس « غير نفسك لتغير التاريخ »، والطريق الوحيد للأمة الاسلامية هو تعميم الكفاح المسلح وفهم مبدأ الجهاد على ان شرط الوجود الحضاري والعقائدي على السواء ، ويقابل هذا المنهج طريق العقود والاستسلام وتقبل الاستعمار الصهيوني الذي يمهد للحل السلمي وحلول هيئة الامم المتحدة إلى آخر ذلك بما يتفق مع قوله تعالى :

« وإذا انزلت سورة أن آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأذنك أولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين ، رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون ، لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسهم واولئك لهم الخيرات واولئك هم المفلحون » .

التأمل
السادس

المعجزات النبوية
وتأسيس العلوم
الطبيعية الحديثة والمعاصرة

المعجزات النبوية وتأسيس العلوم الطبيعية الحديثة والمعاصرة

مدخل

إنّ المعجزات النبوية بمعناها الواسع هي البحر المحيط الذي يتشعب عنه علوم الأولين والآخرين ، وكيف لا تكون المعجزات كذلك إذا ما تصورنا القرآن على أنه المعجزة المطلقة التي تجلت في شخص محمد عليه الصلاة والسلام . فكان أنموذجاً قرآنياً استحق من خلاله أن يكون اسوة حسنة للبشرية جمعاء .

والمعجزة بمعناها العام يمكننا أن نستشفها من تعريف الجرجاني على أنها « أمر خارق للعادة ، داعية إلى الخير والسعادة ، مقرونة بدعوى النبوة قصد بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله »[1] .

والمقصود بخرق العادة هو خرق القوانين عامة ، والذي يهمنا في هذه العجالة موضوع خرق القوانين الطبيعية الذي كانت إثارته سبباً في وضع نظريات الحتمية والاحتمال في الفكر الاسلامي وتخليص العلوم الطبيعية من الخرافات والصدفة ، كما كان الامر بالنسبة للفكر القديم شرقه وغربه . وإذا كانت العلوم متداخلة ، خاصة وأنه تشدها وحدة واحدة هي وحدة العقل نفسه ، فإنه يمكننا أن نقسم المعجزات مبدئياً لتسهيل مهمة البحث ، وذلك على النحو التالي :

1 ـ معجزات مادية صرفة مثل إنشقاق القمر لمحمد صلّى الله عليه وسلم وانغلاق البحر لموسى لإنقاذه ومن آمنوا معه من ظلم فرعون .

2 ـ معجزات بيولوجية ، وهي كثيرة مثل ميلاد المسيح بدون أب ، ولا

نقول بدون سبب ، ومثل مجيء الشجرة لخاتم الأنبياء ، ومثل تحول عصاة موسى إلى ثعبان .

3 ـ معجزات مادية. بيولوجية مثل خروج ناقة صالح من الجبل ، أو مثل معجزة إبراهيم عليه السلام حينما القي به في النار ولم يحترق .

وهذه المعجزات بأقسامها الثلاثة يمكننا أن نطلق عليها اسم المعجزات المادية أو الطبيعية ، ويقابلها المعجزات الروحية المعنوية أو الميتافيزيقية ، والتي يمكننا أن نقسمها هي الاخرى إلى ثلاثة أقسام :

4 ـ معجزات عقلية مثل كلام المسيح في المهد ، وكلام الذئب لخاتم الانبياء .

5 ـ معجزات روحية ميتافيزيقية مثل رفع المسيح إلى السماء بدل أن يصلب ، ومثل صعود محمد عليه الصلاة والسلام وعروجه إلى السموات العلى . ويمكننا أن نسمي هذه المعجزة بمعجزة القوانين الانسانية حيث أننا نعلم بأن الصلاة قد فرضت على المؤمنين في المعراج .

6 ـ معجزات ميتافيزيقية محضة ، مثل تجلّي الله جلَّ جلاله لموسى عليه السلام . . .

وهذه المعجزات المتنوعة المتعددة يمكن ردها إلى وحدة واحدة ، وهي معجزة **الاسراء والمعراج** ؛ حيث يمكننا أن نرد المعجزات الطبيعية للاسراء والمعجزات الروحية الميتافيزيقية للمعراج ، وهذه المعجزات الأخيرة التي لا نريد أن نخصها بالبحث هنا ، يمكننا أن نشير إلى أهميتها في صورة فروض تحتاج إلى تحقيق وتحليل :

الفرض الأول : ويتعلق بالمعجزة العقلية ، وهي المسلمة التي تعتقد بأنها أساس اكتشاف « الأنا المتسامية » من المحاسبي إلى الغزالي في الفكر

الاسلامي، وانعكاسات هذه الأنا المتسامية من كانط إلى هوسرل في الفكر الغربي .

الفرض الثاني : ويتعلق بالمعجزة الروحية وهي المصادرة التي قام عليها البحث في الانسان من المعتزلة إلى الاشاعرة إلى المتصوفة ، أما ثمرة هذا البحث فقد ظهرت في موسوعة « احياء علوم الدين » حيث أصبح الانسان نموذجاً صغيراً للعالم الكبير بما لهذا الانسان من وجود حسي وعقلي ، وهذا النموذج الصغير هو مجرد امكان يستطيع أن يزاول حريته بمعناها المطلق من خلال مفهوم « الجهاد الأكبر » الذي يقسمه الاسلاميون إلى تزكية وتحلية ، وإذا كانت الوجودية المعاصرة قد عرّفت الانسان على أنه امكان ، فإنها انحرفت في تحديدها لحريته من خلال تصورها على أن وجود هذا الامكان أسبق من ماهيته كما هو الحال عند هيدجر وسارتر . وإذا كان الغزالي في مشكاته قد بلغ بمفهوم الحرية إلى درجة « المطاع » ، وهيجل في ظاهرياته إلى درجة الروح المطلق ، فإن هذه المرحلة في فهم الحرية تقودنا إلى الفرض الثالث المتعلق بالمعجزة الميتافيزيقية .

الفرض الثالث : ـ وهو أن المعجزة الميتافيزيقة تمثل البديهية الاساسية التي أدت بالفارابي وابن سينا إلى اكتشاف الدليل الوجودي ، وبناء العلم بأسره في ضوء مفهوم التوحيد ، وهي المسلمة التي أدت بالغزالي إلى نقد بناء العلم على هذا النحو من خلال اكتشافه لجدل الكل الذي طبقه في تهافته على الفيزيقا والميتافيزيقا ، وفي معارفه على الرياضيات ؛ وقد عمد كانط إلى تطبيق هذا الجدل على الميتافيزيقا في نقده ، وأوضح « رسل » دور هذا الجدل في متناقضته الرياضية المشهورة بمتناقضة كمية الكميات .

ورغم أهمية المعجزات الميتافيزيقية ، وربطها بهذه الفروض المتعلقة بتطور العلوم الانسانية فإننا نرجىء البحث بخصوصها ، وذلك بسبب تشعبها ، وتعقيدات مواضيعها ، ونختصر البحث على ما هو أسهل وأوضح ،

ونعني بذلك المعجزات المادية التي نردها إلى وحدة واحدة وهي معجزة الاسراء .

والقوانين الطبيعية في حد ذاتها ترتكز على ثلاثة مبادىء رئيسية هي « قانون المعية أو التساوق » و « قانون التلاحق » و « قانون التأثير المتبادل » ، وهذه القوانين الثلاثة يمكننا أن نستشفها من خلال الاسراء الذي يتلخص في نسبية « قانون التلاحق » حيث قطع الرسول عليه الصلاة والسلام مسافة تقدر بشهرين ذهاباً وإياباً من مكة إلى المسجد الاقصى في ليلة واحدة ، وهذه النسبية تشبه نسبية تحول عصى موسى إلى ثعبان ، وكذلك توضح قصة الاسراء التأثير المتبادل بين الحركة النسبية والعادية حينما التقى الرسول صلّى الله عليه وسلم بعير مكة في الطريق فأدلهم على البعير الذي ندّ أثناء ذهابه ، وحينما شرب قدح مائهم أثناء ايابه ، أما قانون التساوق فيمكننا التماسه في التقاء الحركتين أي لقاء الرسول بعير قريش ، أو في تنبؤ الرسول عليه الصلاة والسلام بوصول البعير مع طلوع الشمس ليوم محدد . ويمكننا أن نستشف هذا المعنى من معجزة إبراهيم عليه السلام الذي القي به في النار ولم يحترق ، إذ يمكننا أن نتصوره على أنه جوهر أو مونادا مغلقة على نفسها لا تنتقل إليها حرارة النار ، ومن ناحية اخرى انتقل فعل النار إلى إبراهيم في صورة برد وسلام .

النظريات الأساسية لتطور القوانين الطبيعية وعلاقتها بالمعجزات في ضوء التطور التاريخي للعلوم الطبيعية يمكن القول بأن المعجزات كانت هي السبب البعيد في وضع نظريات "الحتمية والاحتمال بالنسبة للقوانين الطبيعية ، وبدون اشكال المعجزات قد لا يكون هناك اكتشاف لأسس المنهج التجريبي وقد لا توجد نظريات متعددة حول حتمية القوانين الطبيعية واحتماليتها .

ومجمل القول نجد أن مفكري اليونان قد اعتبروا قوانين الطبيعة في

العالم السفلي تعتمد على الصدفة ، وذلك مقابل قوانين العالم العلوي القائمة على الضرورة . وبظهور الاسلام استطاع الفكر الانساني أن يحرر العلم الطبيعي من قوانين الصدفة ، وأن يضع نظريات متعددة كبدائل يهمنا منها ثلاث نظريات رئيسية هي الحتمية الضرورية والحتمية المتعالية ونظريات الاحتمال وهذه النظريات الثلاثة هي الأساس الذي قامت عليه فيزياء نيوتن الحديثة وفيزياء الكم المعاصرة .

أ ـ نظرية الحتمية الضرورية

وخير من يمثل هذا الاتجاه ابن سينا الذي ردّ وحدة العلوم إلى مبدأ الهوية كأساس منطقي للمعرفة والوجود ؛ وبالتالي استطاع أن يشتق مبدأ العلية من تلك الضرورة المنطقية ، فأصبح لزوم القوانين الطبيعية ضرورياً ، وهذا اللزوم الضروري ترتبت عليه نتائج متعددة مثل ضرورة تساوي العلة التامة مع معلولها ، ورد قانون التلاحق إلى العلل المعدة والمشروطة .

وبغض النظر عن التفاصيل فإن هذه النظرية في الحتمية هي الأساس الذي بنيت عليه وحدة العلوم من الغزالي إلى ديبكارت وليبنتز ، وهي كانت هذه النظرية قد جاءت لتخليص قوانين الطبيعة من الاتجاه الصوفي كانت هذه النظرية جاءت لتخليص قوانين الطبيعة من الاتجاه الصوفي الذي أدّى إلى القول بالصدفة، فإن هذه النظرية لم تحلّ مشكلات في الوجود المرتبطة بقوانين الطبيعة ، مما أدى إلى الوقوع في متناقضات واشكالات لا حصر لها مثل متناقضة السبب الكافي التي ادت إلى القول بأزلية العالم أو اشكال المعجزات الذي حاول ابن سينا حله عن طريق التأويل في كثير من الحالات .

ب ـ نظرية الحتمية المتعالية

وهذه النظرية ترتد إلى المعتزلة الذين استطاعوا أن يؤسسوا قوانين

العلوم الطبيعية من خلال نقدهم لمبدأ عدم التناقض باعتباره غير كاف لأن يكون أساساً لمبدأ السبب الذي ردوه لمبدأ الأصلح. ورغم أن مبدأ السبب الكافي يقوم على الحتمية، إلا أن هذه الحتمية متعالية مستقلة عن الضرورة المنطقية القائمة على مبدأ عدم التناقض؛ وهذه الحتمية التي قامت تناهض الصدفة وتضع تفسيراً جديداً للمعجزات، هذه الحتمية هي التي تمّ في ضوئها تأسيس الفيزياء الكلاسيكية، فيزياء نيوتن، والتي تعرف أيضاً بالفيزياء الحديثة.

وقد كرس كانط أهم جزء من كتابه «نقد العقل المحض» لاثبات فيزياء نيوتن على أنها فيزياء مطلقة وذلك من خلال نظرية التعالي الاعتزالية، وقد افترض أن مبادىء هذه الفيزياء تقوم على مسلمات أو مصادرات مثلها في ذلك مثل الهندسة الاقليدية. وقد كان يهدف كانط من تأكيده على حتمية فيزياء نيوتن على أنها حتمية متعالية، كان يهدف إلى تخليص العلوم الطبيعية من قوانين الصدفة الصرفة والاتجاه الصوفي المنحرف الذي يؤدي إلى هدم العلم الطبيعي.

جـ - نظرية الاحتمال

إن النظريتين السابقتين اللتين جاءتا كرد فعل ضد خرافات الصدفة في الفكر القديم، كان هدفها أيضاً الدفاع عن المعجزات من حيث أن القوانين الطبيعية ترتد إلى المشيئة الأزلية، ولم يخل هذا الدفاع من اشكالات خاصة بالنسبة للحتمية القائمة على اللزوم الضروري مما اضطر اصحابها إلى التفاؤل العقلي الذي قد لا يتمشى وحقيقة المعجزة، ومن هنا انبرى اصحاب نظرية الكسب لمناهضة القول بالصدفة والحتمية على السواء، وطرحوا نظرية جديدة هي نظرية الاحتمال في القوانين الطبيعية وردوا هذا الاحتمال إلى المشيئة الأزلية، وقسموا الاحتمال في القوانين إلى جزمي وهو اقرب من حيث الواقع إلى الحتمية، وإلى احتمال

اكثري ، وهو وان كان يظهر في بعض الأحيان وكأن صدفة إلا أنه يختلف اختلافاً جذرياً على الصدفة التي لا تؤدي إلى معرفة حقيقية .

ونظرية الاحتمال الاشعرية هي التي وضعت الحجر الأساسي للمنهج التجريبي في العلوم الطبيعية ، كما أنها هي الأساس في ظهور نظرية الكم للعلوم الطبيعية المعاصرة ، أمّا انعكاساتها كفلسفة فقد ظهرت في صورة ما يعرف بالوضعية العلمية ، وبغض النظر عن الاختلاف بالنسبة لنتائج هذا الاتجاه في المسائل الميتافيزيقية فإن الوضعية تأخذ بتصور الاشاعرة عن القول بالاحتمال ورد القوانين الطبيعية الى التجربة .

وفيزياء الكم أي فيزياء ماكس بلانك والتي تعرف بالفيزياء المعاصرة قامت على اساس الأخذ بنظرية الاحتمال ورفض الحتمية في القوانين الطبيعية ، ونكرر قولنا بأنه لولا مسلمة المعجزات لما وجدت نظرية الكم في العلوم الطبيعية ولما وجدت الوضعية العلمية في تاريخ الفكر الانساني .

ولو رجعنا بنظرية الاحتمال إلى أصولها ، فإننا نجد خير من أكدها وبرهن عليها هو حجة الاسلام أبو حامد الغزالي . فقد أكد في تهافت الفلاسفة على نسبية القوانين الطبيعية رافضاً النظرية السينوية ونظرية المعتزلة في الحتمية مؤكداً على أهمية الاحتمال والترجيح في اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر» (2).

وقد ادرك الغزالي أنّ أصحاب الحتمية استطاعوا أن يخلصوا العلوم الطبيعية من الصدفة التي تؤدي إلى هدم العلم الطبيعي ، ولكنهم لم يتمكنوا من الوصول إلى الحل الأمثل بدليل أنهم وقعوا في اشكالات على رأسها اشكال المعجزات ، وعلى الخصوص بالنسبة للقائلين باللزوم الضروري في العلوم الطبيعية مما اضطرهم الأمر إلى تأويل الكثير من

المعجزات ، ومن هنا انتقد الغزالي المدرسة السينوية التي كان تابعاً لها في بداية امره ـ فيقول :

ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً، أحال جميع ذلك (أي معجزات) وأولوا ما في القرآن من إحياء الموتى، وقالوا أراد به ازالة صوت الجهل بحياة العلم ، وأولوا العصا سحر السحرة ، بابطال الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى شبهات المنكرين ، واما شق القمر فربما انكروه وزعموا أنه لم يتواتر »[3] .

ومن الانصاف أن نقول بأن أصحاب الحتمية القائمة على اللزوم الضروري لم ينكروا القدرة الالهية أو المعجزات ، وإنما كان هدفهم ابعاد قانون الصدفة عن العلوم الطبيعية والبرهنة من خلال الحتمية على المعجزات بطريق غير مباشر ، والغزالي لم ينكر على هؤلاء الحتميين بصورة مطلقة وجهة نظرهم في المعجزات حيث يؤكد على أنهم تناولوا دور المعجزات في تأسيس العلم الطبيعي بطريقة جزئية ، فهم على سبيل المثال يحاولون تفسير بعض القوانين الطبيعية تفسيراً سيكلوجياً حيث يردون بعض الظواهر الطبيعية التي من بينها التنبؤ كمسألة حدسية إلى الأثر النفسي للبنى ، وهذا الحل الجزئي للمعجزات غير كاف في نظر الغزالي الى حل مسألة المعجزات كأمر شامل فيقول بهذا الصدد معترضاً على أصحاب المدرسة السينوية :

« ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه (أي بخصوص المعجزات السيكلوجية) وأن ذلك مما يكون للانبياء ـ صلوات الله عليهم وسلامه ـ وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنهم قلب العصا حية ، واحياء الموتى وغيره»[4] .

ولكن هذا المنفذ لم يكن إلا مجرد تقديم لوضع نظرية جديدة تفسر قوانين الطبيعة في ضوء الاحتمال ، وقد عمد الغزالي في أول عمله كبقية

المتكلمين إلى الفصل بين مبدأ الهوية ومبدأ العلية ، على اعتبار أن المبدأ الأول كاف للعلوم الرياضية والصورية ، بينما لا نستطيع أن نعمم هذا المبدأ في مجال العلوم الطبيعية. القائمة على الاحتمال والظن ، والتي تحتاج إلى قانون آخر هو مبدأ السبب . وطالما لا نستطيع رد مبدأ العلية إلى مبدأ الهوية ، فإنّ معرفتنا القائمة على مبدأ السببية ليست يقينية على عكس المعرفة المنطقية القائمة على مبدأ الهوية وعدم التناقض وهكذا يقارن الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » بين اليقين والاحتمال فيقول مبتدئاً بتوضيح اليقين على أنه « لو تحدّى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل لا بل الثلاثة اكثر من العشرة بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، أما الشك فيما علمته فلا»[٥] .

ولو قارنا بين قانون التتابع في المثال السابق بالنسبة للرياضة في المقارنة بين العددين ثلاثة وعشرة ، وبالنسبة لقوانين الطبيعة في تحول العصا إلى ثعبان ، لوجدنا أن قانون التتابع في العلم الرياضي يقوم على الضرورة المنطقية لأنه لا يحتاج إلا إلى الزمان الذي يخضع لمبدأ عدم التناقض ، بينما نجد التلاحق في العلم الطبيعي يحتاج إلى معطيات أخرى إلى جانب الزمان مثل الحركة القائمة على الطاقة والسكون والمادة والتجمع والتفرق ، وكل هذه المعطيات لا نستطيع أن نخضعها للضرورة المنطقية ، وبالتالي يكون القانون الطبيعي احتمالياً يرتد إلى المشيئة الازلية التي فرقت بين صورتي التلاحق في علمي الرياضة والطبيعة .

ومع مستهل المسألة السابعة عشرة من كتاب « تهافت الفلاسفة » نجد الغزالي يؤكّد على أنّ العلاقة بين السبب والمسبب ليست ضرورية بأية حال من الأحوال فيقول بهذا الصدد :

« الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس . . . الخ »[6] .

ويعرض الغزالي في هذا النص إلى ثلاثة مبادىء رئيسية لاثبات الضرورة ، ويرى أن هذه المبادىء لا تنطبق على علاقة السبب بالمسبب وهذه المبادىء هي « مبدأ الذاتية » ويتمثل في قوله « ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا » والمبدأ الثاني هو مبدأ التضمن ولا توجد علاقة تضمن بين العلة والمعلول ، بدليل أننا نستطيع أن نتصور العلة دون المعلول ، والمبدأ الثالث هو عدم التناقض حيث ليس من التناقض أن يوجد أحدهما دون الآخر . وإذا كانت هذه المبادىء الثلاث لا مكان لها في تحديد علاقة العلة بالمعلول فإنّ الغزالي يصف علاقة الاقتران هنا بالتلازم والاستتباع القائم على الاحتمال بدل الحتمية المتعالية والضرورية .

3 ـ تأسيس نظرية الاحتمال

يحاول الغزالي في تهافته شرح هذه النظرية المرتبطة بالمعجزات من خلال قطبين رئيسيين أحدهما يتعلق بمجرى العادة في الطبيعة والآخر يتعلق بالعادة والاعتقاد في المعرفة .

وتؤسس نظرية المعرفة من خلال تحديد الادراك الحسي الذي يؤدي بدوره إلى تحديد القضايا الحسية ؛ ويفرّق كتاب « معيار العلم » وكتاب « محك النظر » بين القضايا الحسية والقضايا التجريبية حيث يصف الأخيرة، بأنها : « أمور وقع التصدق بها من الحسّ بمعاونة قياس خفي

كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان . . . وجز الرقبة مهلك . . . فإن الحس ادرك الموت مع جز الرقبة ، وعرف التألم عند القطع بهيئات في الضروب ، وتكرر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا شك فيه . . . وربما أوجبت التجربة قضاء جزئياً وربما أوجبت قضاء اكثرياً ، ولا تخلو من قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات ، وهي أنه لو كان هذا الأمر اتفاقياً أو عرضياً غير لازم لما استمر في الأكثر»[7] .

والقياس الخفي يقابل القياس المنطقي ، وهو القياس الذي يعرف في أصول الفقه باسم « قياس التمثيل » وهذا القياس هو الاساس الذي يقوم عليه الاستقراء العلمي وهو اساس قانون التنبؤ ، إذ بسبب تكرار الظاهرة يتوقع العقل حدوثها في المستقبل إذا ما توفرت المعطيات المشابهة ، ومن هنا يتحول القانون العلمي إلى عادة واعتقاد ، وهذا التعوّد عندما يرسخ في الذهن يصبح اعتقاداً يقينياً ، بل يذهب الغزالي في « معيار العلم » إلى أنه توجد اعتقادات يقينية ناشئة عن العلوم التجريبية لا يمكن اقناع الآخرين بها إلا بعد ممارسة التجارب التي أدت إلى ذلك الاعتقاد ، وهذا ما يعرف في تاريخ الفكر بالحدس التجريبي»[8] .

أما نظرية مجرى العادة ، فإن الغزالي يحاول شرح قوانين التساوق (المعية) والتلاحق والتأثير المتبادل في الطبيعة من خلال مفهوم المشيئة الازلية إذ يؤكّد على أن قواعد التجربة هذه لا ترتد إلى الضرورة المنطقية ، ويضع لها ضوابط مثل « إنّ الوجود عند الشيء لا يدل على الوجود به»[9] ، وذلك ليؤكد ان التساوق بين العلة والمعلول لا يدل على أن أحدهما بالضرورة علة الآخر ، ويفترض لحل اشكالات هذا التساوق وجود « علل واسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها ، إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هي أجسام متحركة فتغيب ، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وأدركنا أن ثمة سبباً وراء ما أدركنا»[10] .

أما بالنسبة لمبدأي التلاحق والتأثير المتبادل فإن الغزالي يتخذ من مثال الجوهر أو المونادا المغلقة على نفسها فرضاً لشرح احتمالية هذه العلاقة ويطبق هذا على معجزة ابراهيم عليه السلام فيجوّر « أن يلقي نبي في النار فلا يحرق إمّا بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدث من الله أو الملائكة ، صفة من النار ، تقصر سخونتها على جسمها ، بحيث لا تتعداه ، فتبقى معها سخونتها ، وتكون على صورة النار وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها ، أو يحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً ، فيدفع اثر النار»[11] .

وفي هذا النص يحاول الغزالي توضيح فعل الاحتراق بردّه الى الله ، أي بمعنى أن النار لا تحرق في حدّ ذاتها ، ولكن شعورنا هو الذي يجعلنا نعتقد بأن النار هي التي تحرق . وفي ضوء هذا الإمكان الذي يرتد الى المشيئة الأزلية يحاول شرح الاحتمال بالنسبة لقانون التلاحق فيقول :

«وكذلك احياء الميت ، وقلب العصا حيةً، يمكن بهذه الطريقة، وهو أنّ المادة قابلة لكل شيء ، فالتراب وسائر العناصر ، يستحيل نباتاً ، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دما ، ثم الدم يستحيل منياً ، ثم المني ينصب في الرحم ، فيتخلّق حيواناً ، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول ، فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى ، أن يدير المادة في هذه الأطوار ، في وقت أقرب مما عهد فيه ، وإذا جاز في وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل ، فيستعجل هذه القوى في عملها ، ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السلام»[12] .

وهكذا تؤدي بنا هذه النسبية الى نظرية الاحتمال مباشرة والتي يقسّمها الغزالي الى نوعين : الأول وهو الاحتمال المنتظم الذي يشبه في وقوعه المستمر القانون الحتمي ، ولكنه من الناحية المنطقية احتمالي وهو الذي يصفه الغزالي بقوله «لم يتخلق قط من نطفة الانسان إلاّ إنسان ،

ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث أن حصوله من فرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس ، على سائر الصور ، فلم يقبل إلّا الصورة المترجحة بهذا الطريق ، ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بدر الكمثري تفاح»[13] .

وهكذا تكون هذه المعرفة الاحتمالية يقينية لأنها حسب المشيئة الأزلية مستمرة ولا تخرق إلا في المعجزات . . . أمّا بالنسبة للنوع الثاني من الاحتمال وهو الذي يسميه الغزالي بالاحتمال الأكثري فيضرب لذلك أمثلة التكاثر على طريق التولّد والتوالد ، إذ أنه في هذه الحالة يمكننا تغليب صورة على أخرى وذلك حسب التجارب ، وإذا كان هناك الى جانب هذين النوعين من الاحتمال قانون الصدفة ، فإن الغزالي يرفض أن يكون للصدفة دور في بناء العلم .

وبعد أن أكّد الغزالي على احتمالية القوانين الطبيعية حاول أن يضع معياراً لذلك ، وهو التفرقة بين الممكن والمستحيل فيقول «إن المحال غير مقدور عليه ، والمحال اثبات الشيء مع نفيه ، أو اثبات الأخص مع نفي الأعم ، أو اثبات الاثنين مع نفي الواحد ، وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال فهو مقدور»[14] .

وخلاصة القول إنّ القوانين الطبيعية أصبحت بعد هذا الاثبات تقوم على التجربة ، وبغض النظر عن خطوات التجربة العلمية كما وضعها ابن الهيثم أو بيكون أو جون استيوارت مل ، فإن تأسيس العلوم التجريبية والمنهج الاستقرائي يرتد أولاً وأخيراً الى نقد العلية ، وقد أدى هذا النقد الى ظهور الفيزياء المعاصرة .

وإذا كنا هنا لم نستوف البحث حقه إذ لم نقم بشيء سوى اشارات عابرة لتحديد نظرية الاحتمال ، فإن الذي يسمى بأكبر فيلسوف انجليزي[15] ، وأعني به ديفد هيوم قد تتبع نقد العلية كما في التهافت ،

وكرّس جل تفكيره «فلسفته لهذه المسألة ، ولعلّ أهم ما كتبه في هذا الموضوع كتابين رنيسيين هما «مقال في العقل البشري» و«في الطبيعة البشرية» ولم يخرج هيوم في هذين المؤلفين عن الحدود العلمية التي رسمها الغزالي ، وإن خرج في مجال الاعتقاد خاصة فيما يتعلق بالمشيئة الأزلية إذ ردّ قوانين الاحتمال الى الطبيعة نفسها .

وإذا كان هيوم قد تتبع خطوات فلسفة الاحتمال إلّا أنه لم يتتبع أثر نقد العلية على كل المجالات الفلسفية ، والذي تتبع نقد العلية في صورة متكاملة هو الفيلسوف الألماني كانط خاصة في المرحلة النقدية ، أما الوصفية المنطقية فقد تابعت الخطوات لهذا النقد مطورة في نتائجه المتعلقة بتطور الفلسفة ، وإذا كان نقد العلية أدى عند الغزالي وكانط إلى اعتبار القضايا الميتافيزيقية موضوع إيمان فإن الوضعية المنطقية اعتبرتها كلام فارغ ولا معنى لها ، ولكي نحلل دور المعجزات تحليلاً متكاملاً في تطوير العلوم الطبيعية والفلسفات المعاصرة فإننا نحتاج الى تحليل تاريخ الفكر الغربي من بداية القرن السابع عشر الميلادي على الأقل . والحقيقة التي لا جدل فيها أن الفيزياء الحديثة والمعاصرة ارتبطت أولا وأخيراً بفلسفة المعجزات في الفكر الاسلامي .

خاتمة البحث

بقي أن نقول إن الناس اختلفوا في موقفهم من المعجزات باختلاف طبائعهم وعقائدهم ، وباختلاف علومهم ومعارفهم ، فمنهم الجاحد المنكر ، ومنهم العارف المؤمن ، ومنهم المغالي في انكاره أو في إيمانه ، فلو أخذنا على سبيل المثال معجزة انشقاق القمر للرسول عليه الصلاة والسلام ، لوجدنا المؤمن العامي يعجب من أمرها ، ولكنه يسلّم بها ، وذلك على عكس العامي الملحد الذي يؤكّد على استحالتها كمبرر لانكارها . بينما نجد صاحب الاتجاه العقلي في الاسلام يحاول تأويلها ،

أمّا أصحاب نظرية الكسب فإنهم يبرهنون على امكانها ، ويشترك معهم أصحاب الوضعية المنطقية المعاصرة في التسليم بالإمكان العقلي لمثل هذه المعجزة ، ولكن الفريقين يختلفان في الايمان بوقوعها ، فبينما نجد الأشعري يؤمن بوقوعها ويسلّم بتواترها نجد الوضعي يرفض وقوعها وينكر تواترها .

وكذلك الأمر بالنسبة لمعجزة المسيح الذي خلق بدون أب ، إذ نجد المغالين في الايمان به لم يجدوا حلا سوى التسليم بأنه ابن الله وذلك لضيق حوصلتهم ، وإذا كان المتنصرون من اليهود قد آمنوا بالمسيح مثل المسلمين على أنه بشر وليس بآلة ، فإن الاشاعرة وحدهم وعلى رأسهم الغزالي استطاعوا أن يقدموا البرهان على امكان وجود المسيح بدون أب ، وذلك لفهمهم أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة منطقية ضرورة ، وقد ساعدهم في الوصول إلى هذه النظرية اتخاذهم مسلمة المعجزة كنقطة انطلاق لبحثهم . وهذا المنهج هو الذي جعلهم يصلون في زمن مبكر نظرياً الى ما وصل إليه المعاصرون تجريبياً .

والمعجزة في الاسلام ليست هي السبب المحوج للبرهنة على ذاتها ، بقدر ما هي سبب لبناء العلم نفسه ، وبالتقصي لهذه الحقيقة نجد الفكر في الاسلام بنى نظريات متعـددة من خلال اتخاذه لمسلمات قرآنية وأحاديث نبوية كنقطة انطلاق لبناء الأنماط الفكرية . وهذا المنهج هو ما نفتقده اليوم إذ أننا بدل أن نشحذ عقولنا لنحدد الواقع من خلال نور الهداية ، أصبحنا متواكلين نرنوا الى نتائج البحث العلمي على أنها معيار لصدق القرآن ومعجزاته، وهذا ما لسنا في حاجة اليه ، خاصة إذا ما علمنا أن كل النظريات العلمية في عصرنا هذا أصبحت تقوم على مسلمات غير خاضعة للبرهان .

وإذا كان العلّامة والفيلسوف الألماني المعاصر فيتسجر يؤمن بأن

أغلب القوانين الطبيعية قد اكتشفت ، ويجزم بعجز العقل البشري على اكتشاف نظريات جديدة في مجال العلوم الطبيعية بعد نظرية الكم ، فإننا نستطيع أن نقول من منطلق ثابت بأن المعجزة المادية نفسها تتجلى في كل عصر ، وبالتالي لا نعتقد أن الأشاعرة أو أصحاب الفيزياء المعاصرة قد استنفدوا نظريات العلوم الطبيعية ، إذ لو عدنا إلى جزئين من معجزة الاسراء مثل لقاء الزمان النسبي بالمطلق أثناء لقاء رسول الله بعير مكة لأمكننا طرح فرض جديد تلتقي فيه الفيزياء الكلاسيكية والمعاصرة ، كأن نتصور على سبيل المثال الكهرباء عبارة عن موجه أو جزىء وذلك حسب اجراء التجارب .

وإذا كان فيتسجر قد غمره الاعجاب باكتشاف منهج العلوم الانسانيه مما جعله يتنبأ بالمستقبل للعلوم الانسانية وتطوير نظرياتها ، فإنه تجدر الاشارة هنا إلى منشأ هذا المنهج ، حيث يرتد إلى «علم الرجال» الذي تولّد بسبب معجزة عدم «تدوين الحديث» .

وإذا كان هذا المنهج قد اختفى في العالم الاسلامي ، فإنه قد ظهر من جديد في الغرب على يد شلير ماخر ودلتاي وجدما وغيرهم ؛ وقد سرى هذا المنهج الذي يعرف بمنهج الفهم والتأويل Hérmentic من التحليل اللاهوتي الى جميع العلوم الانسانية .

وإذا كان القرآن هو المعجزة المطلقة التي من بواكير ظاهرياتها الحديث النبوي الشريف فإننا نعتقد بأن تجلي الظاهرة القرآنية في هذا الوجود سيستمر الى الأبد ، خاصة وأن القرآن هو النور الذي يهدي البشرية جمعاء وهو الذي يتضمن المعجزات المادية والمعنوية على السواء .

التأمل السابع

الايمان والسلام في الاسلام

الايمان والسلام في الاسلام

ان الوحدة المتسامية التي تربط السلام بالدين هي الايمان والمعنى اللغوي للايمان هو التصديق بالقلب ، وهذا التصديق اعتقاد يكتمل بظهوره في صورة شهادة باللسان والعمل بالجوارح ، ونسبة التصديق بالقلب إلى التصديق باللسان هي نسبة الايمان للاسلام ، أي أن علاقة الايمان بالاسلام هي علاقة عالم الحقائق Noemena بعالم الظواهر Phaenomena أو علاقة المخبر بالمظهر ، وثمرة هذه العلاقة هي السلام . و السلام ، بمعناه المطلق هو والمؤمن المطلق شيء واحد ، فالسلام هو الواحد الأحد الذي له صفات الكمال أي (هو الذي تسلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشر)[1] ، وكذلك المؤمن المطلق هو الكامل (الذي يعزى إليه الأمن والأمان)[2] ، وكذلك الدّين والاسلام بالمعنى المطلق شيء واحد ألا وهو التحرر من عبودية أي شيء في الكون بعبادة اللّه وحده ، والحرية المطلقة بمعنى التوحيد المطلق هي الأخرى تتطابق مع السلام والايمان المطلقين .

وإذا كان الانسان الذي كرمه اللّه ، يجمع في ذاته بين الجانب العقلي والحسي من حيث انّه خليفة اللّه في أرضه ، بمعنى أنّه جمع بين عالمي الأمر والتقدير ، وان شئت فقل عالمي السموات والأرض . فإن تحقق حمله للأمانة يقاس بمقدار سعيه تأصيل العلاقة بين المطلق والنسبي وإذا ما تناولنا السلام كنموذج لمثل هذه العلاقة ، فإنه مما

(1) المقصد الألسني شرح الاسماء الحسني للإمام الغزالي مكتبة الجندي ص 57 .

(2) نفس المصدر ص 58 .

لا شك فيه أن للسلام بين هذين الوجودين مراتب ومدارج ، وبالتالي نود أن ننطلق من مفهوم الايمان لتحديد العلاقة بين قطبي السلام ، على اعتبار أن الايمان يمثّل منهج التحرر من كل عبودية على وجه الأرض وفي ضوء هذا المنهج نجمل المقال في ثلاث اتجاهات رئيسية هي :

1 ـ السلام بين الضرورة والايمان .
2 ـ السلام بين الايمان والإمكان .
3 ـ السلام بين الواقع والاسلام .

1 ـ السلام بين الضرورة والايمان

ان الانسان بطبيعته يجنح إلى التوحيد باعتباره أساس الحرية ، وإذا كانت وظيفة العقل هي التوحيد « تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتّى ذلك بأنهم قوم لا يعملون » . وإذا كان الأمر كذلك فان الكائن العاقل اتّجه منذ البداية إلى البحث في مبدأ المبادىء ومسبب الأسباب وقد تعدّدت المذاهب والنظريات من المثالية المادية الفجّة إلى المثالية المطلقة ، وإذا كانت الوحدة أساس الكثرة فقد انبثق عن البحث في التوحيد النظر في لوازمه ، وإذا كان الانسان هو مركز الكون وغاية هذا الوجود ، فإن مبحث لوازم التوحيد ينتهي بالبحث في الخلود ، واثبات النفس هل هي جوهر مادي أو أنّه جوهر روحي بسيط غير مركّب ، وفي حدود هذين المطلقين أعني الايمان باللّه والايمان بالخلود تحدّدت نظريات السياسة والسعادة والسلام في الفكر الديني .

ولو اتّخذنا من الفكر في الاسلام كنموذج لهذا البحث فإنه بظهور الاسلام وجد البحث العقلي الميتافيزيقي للايمان مناخاً لم يسبق له نظير ، وقد تبلورت ميتافيزيقا السلام من خلال الفكر الاسلامي في ثلاث اتجاهات أو ثلاث براهين عقلية على وجود اللّه ووحدانيته هي :

1 ـ البرهان الأنطولوجي .
2 ـ البرهان الكوني أو برهان الامكان .
3 ـ برهان العناية والاختراع (الدليل الطبيعي الغاني) .

أمّا بالنسبة لمسلمات الحرية فقد تركز البحث في نقطتين رئيسيّتين هي :

1 ـ هل الخلود للمادة والعقل أم للوجود العقلي فحسب .
2 ـ هل النّفس جوهر بسيط أم انّه جوهر مركّب .

وفي ضوء النقد الذاتي أدرك العقل الاسلامي ان (الايمان فوق العلم)[1] . وإن المطلق لا يستطيع ان يحده العقل ، وبالتالي لا يستطيع العقل أن يحد نفسه فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله [2] وهكذا تمّ اكتشاف الوجود المثالي لموضوعي الايمان بوجود الأزلي الأبدي والايمان بخلود النفس . وفي ظلّ هذا التآخي اتّجه البحث إلى الفعل الانساني الذي يقرّب النسبي من المطلق ، وهذا الفعل المقرّب يشترط السلام كمنهج لسلامة الفعل .

والجدير بالذكر ان تحديد موضوع الايمان بدليل عقلي ضروري تمّ على يد الفارابي ، وتحقق على يد ابن سينا ، امّا النقد لهذا التحديد العقلي للايمان ورده إلى الوجود المتسامي فقد نضج واكتمل على يد الغزالي .

لقد استطاع الفارابي ان يبرهن على وحدانية الواحد الأحد عن طريق مبدأ الهوية وعدم التناقض وذلك في ضوء توحيد المعتزلة بين الذات والصفات ، وبالأحرى بين الماهية والوجود فها هو الفارابي يقول : في

(1) الغزالي أبو حامد الرّسالة اللدنية .
(2) المحاسبي « مائية العقل » .

عيون المسائل (فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال) ويقول أيضاً (واجب الوجود لا بد وأن يكون موجوداً)[1] وقد استعمل ابن سينا مبدأ التناقض والهوية للبرهنة على وحدانية الواجب في حملة واحدة حيث يقول : (. . . فالواجب الوجود يكون ضروري الوجود فان جور عليه العدم لم يكن ضروري الوجود)[2] وقد برهن كل من الفارابي وابن سينا على علاقة الضرورة أو الكمال بالوجود رياضيّاً، حيث يلخّص فخر الدين الرازي البرهان معبراً عن وجهة نظرهما فيقول: (الوجود الذي هو ماهيته الحق هو الواجبية . . . فيكون الوجود من حيث هو من لوازم ماهيته وكيف لا ونقول يجب لها الوجود كما نقول يجب للمثلث مساواة زواياه لقائمتين)[3] .

وقد استطاع الفارابي من خلال هذا التوحيد بين الماهية والوجود والوجوب ان يتجنّب الاشكالات التي وقع فيها أفلاطون وذلك من حيث تحديد علاقة الواحد بالوجود ، ففي (المدينة الفاضلة) يقول الفارابي واصفاً السبب الأول (فان وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن ان يكون غير الذي هو به في ذاته موجوداً ، فلذلك يكون انحيازه عن ما سواه توحّده في ذاته ، وان أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاصّ الذي ينحاز به كل موجود عمّا سواه . . . وهذا المعنى من معاني الواحد يساوقه الموجود الأول)[4] .

وقد استطاع الفارابي أن يبني هيكل مدينته الفاضلة في ضوء هذا البرهان على وحدانية الكامل ، فالكمال المطلق هو أساس الكمال النسبي في وجود المجتمعات الانسانية ، امّا ابن سينا فقد استنبط من مفهوم

(1) مجموعة مبادىء الفلسفة القديمة ص 5 .

(2) التعليقات لابن سينا ص 150 (القاهرة 1972) . طهران 1966 .

(3) الرّازي فخر الدّين (المباحث المشرقية طبعة ج 1 ص 32 .

(4) المدينة الفاضلة للفارابي ص 6 (القاهرة 1948) .

الكمال المطلق ضرورة خلق العالم في ضوء قاعدته المشهورة واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته أي أن العلّة الكافية يصحبها معلولها وهو العالم ، وفي ضوء هذه العلة التامة أو السبب الكافي يطوّر ابن سينا نظرياته عن القوانين الكليّة الكبرى التي تحكم العالم والقوانين الجزئية ، ورد هذه القوانين جميعاً إلى مسبّب الاسباب .

وعلى غرار اثبات ضرورة واجب الوجود كسبب لوجود الكون وحفظه يثبت ابن سينا جوهرية النفس من حيث أن ماهيتها ووجودها شيء واحد ، وهذا التوحيد بين الماهية والوجود للنفس ينبني على مبدأ الهوية وعدم التناقض الذي ينبني عليه ضرورة اثبات واجب الوجود. وبساطة وجود الجوهر المفكر من حيث أن وجوده يطابق ماهيته هو الأساس في اثبات البعث والخلود عند ابن سينا، وهو الذي ينبني عليه العمل الموصّل الى السعادة . ويمكن القول بان الدليل الوجودي للفارابي ، والكوجيتو السينوي هما الأساس الفلسفي الأول الذي نرد إليه ضرورة الايمان ، والايمان هو الشرط الحقيقي وبالأحرى الضمان الوحيد لتحقيق الحرية والسلام في العالم .

وفي ضوء هاتين المسلمتين أعني مسلمة التوحيد ومسلمة الخلود تطوّر الفكر الاخلاقي والاجتماعي والسياسي ، وفي ضوء هذا وذاك تحدّدت نظريات الحرب والسلم ، وهذا ما يحتاج إلى دراسة مستفيضة وتحليل عميق .

ضرورة السلام لعالمنا المعاصر

ان الايمان بالوحدانية والخلود سبب كاف للعمل على احلال السلام في العالم الذي أصبح يسير في طريق الهاوية من خلال توجيه العقل لخلق كل وسائل الدمار والفناء ، ان وجود الانسان كغاية في هذا العالم لم يكن مجرّد عبث ، وان الانسانية في كفاحها الطويل كان هدفها دائماً التحرر من

كل عبودية على وجه الأرض . وإذا كانت هذه الانسانية قد ضلّت الطريق في أغلب الاحيان فانّها افتقدت النظرة الكلية الشاملة فتخلّت عن الشرط الاساسي وهو عدم الشرك بالواحد الأحد ، لأن الاعتقاد في وجدانيّة الواحد هو الشرط الأولى لتحقّق الأخوّة والمحبة والسلام .

وإذا كان سكّان الكرة الأرضية قد أدركوا ضرورة السلام بعد الحروب الكونيّة ، فسعوا إلى تكوين عصبة الامم ، إلّا أنّهم لم يدركوا حقيقة الوحدة الانسانيّة ، ولا أدلّ على ذلك من تسابق الدول الكبرى على التفنّن في تطوير الاسلحة الذريّة ، واستغلال هذا التسابق في استعباد الأمم الصغرى ، ان خطر التسلح الذري قد لا يقف عند مجرّد اظهار القوّة أو الاستعمار غير المباشر للدول الصغرى ، بل قد يتعدّاه إلى نشوب حرب ذريّة شاملة خاصة وان صمّام الأمن ألا وهو تحقّق مبدأ الأخوة عن طريق الايمان بوحدانيّة اللّه وعبادته لا يلعب دوراً رئيسيّاً في تحديد سياسة الحرب والسلم في هذا العصر .

انّ محاولة الحدّ من السلاح النّووي عن طريق الدّول الكبرى هو نوع من سوء النيّة نحو السلام ، لأن النظرة الضّروريّة تقتضي مشاركة الجميع في تحديد مصير الانسانيّة ، وهذا الاجماع يجب أن يتمّ من خلال المساواة بين الدول والمؤاخاة بين بني الانسان على أن غاية الانسانيّة ومصيرها واحد . انّ ظاهرة حق الفيتو Vito في هيئة الامم المتحدة هي وحدها دليل على غلبة روح القوّة والحرب بدل السلام ، ولكي تبتعد الانسانيّة عن افناء نفسها بنفسها لا بدّ من اقصاء مثل هذه الظواهر المرضيّة من المجتمع الانساني لكي يتحقق السلام العادل والذي يتحدّد من خلال أداء الواجب ونيل حقوق الانسانيّة كاملة .

انّ وحدة النوع البشري لا يمكنها ان تحقق غايتها إلّا عن طريق التعاون في اطار المعرفة والعلم بحيث ينجلي الغموض والشكّ ويسود

الوضوح واليقين ، أي لا بدّ من فرز الظواهر الصحيّة والمرضيّة ، والدّعوة إلى توجيه البحث من أجل الأغراض السلميّة بدلاً من صناعة القنابل الذريّة والنيوترونيّة وغيرها ، وباختصار يمكن القول بأنه على الفكر الانساني التعاون من أجل وضع الظواهر السياسيّة والاجتماعية والاقتصادية في العالم تحت المجهر وتحليلها تحليلاً دقيقاً يزيل كلّ الملابسات التي يثيرها مرافعي الدول داخل الأمم المتحدة ، وهذا التحليل سيكون المنهج الحقيقي الذي يعيد صياغة عصبة الأمم في صيورة جديدة تقوم على نبذ الحرب وتبني السلم .

ضرورة السلام وتسامي الايمان

ولو عدنا مرّة أخرى للدليل الأنطولوجي كأساس للايمان عند فلاسفة الاسلام مثل الفارابي وابن سينا ، فانّنا نجد الغزالي ينتقد الوصول إلى هذا الأساس عن طريق العقل حيث أن وجود الواجب وجود متسام ولا يمكن للعقل أن يحدّه ، وبالتالي فهو موضوع ايمان وليس موضوع معرفة[1] ، بل ان العقل لا يستطيع أن يجد نفسه بنفسه وهكذا استطاع الغزالي ان ينتقد براهين ابن سينا على جوهريّة النفس ليثبت أن هذه الجوهريّة متسامية[2] ، وبالتالي فان مبدأ الهويّة لا يستطيع أن يحد الوجود السامي وان كنّا نعتمد على هذا المبدأ داخل هذا الوجود . وقد استطاع الغزالي عن طريق الفصل بين موضوعي العلم والايمان على هذا النّحو ان يفرّق تفرقة واضحة بين ما يسمّيه الشيء بذاته كاللّه والنفس والعالم وبين معلوله أو ما سُمّي عالم الظواهر[3] وتقوم هذه التفرقة على أساس التفرقة بين الايمان والمعرفة ، حيث أن المعرفة تشترط التحديد داخل الزمان والمكان ولكنّها

(1) تهافت الفلاسفة للغزالي المسألة 3 .

(2) نفس المصدر مسألة 18 .

(3) المسألة الأولى من كتاب تهافت الفلاسفة .

مشروطة لما هو خارج الزمان والمكان ، وهذه التفرقة بين الشرط والمشروط لا زالت تؤثّر في تطوّر الوجود الانساني فكراً ومنهجاً حتى يومنا هذا .

والذي يهمنا في هذه العجالة المقتضبة هو أحد الجوانب لمنهج الغزالي في تحديد العلاقة بين الوجود المتسامي والمشروط ، حيث يشبه هذه العلاقة بالعاد والمعدود ، وهذا التشبيه هو الذي يقودنا إلى منهج الضبط والتقدير في طريقنا لتحديد السلام . ان تسخير العلم لمعرفة العلل والأسباب التي تحدّد ظواهر العالم كمّاً وكيفاً هو السبيل الحقيقي لتمييز طريق السلم عن الحرب والعمل على نشر الأمن والطمأنينة في العالم .

2 ـ السلام بين الايمان والامكان

انّ أهمّ عامل من عوامل تحقق السلام هو الحريّة الباطنيّة التي أهملتها النظم الوضعيّة المعاصرة ، وكذلك الفلسفات المعاصرة لم تهتمّ إلّا بحريّة الفرد على حساب المجتمع أو بحريّة المجتمع على حساب الفرد ونسيت التكامل بين الفرد والمجتمع من حيث ان الفرد يجمع بين عالمي العقل والحسّ أي انّه جمع من الكلّي والجزئي ، فالفرد كوعي كلّي يمثّل العقل الجماعي وهو كوجود حسي لا ينسى حاجاته الفرديّة ورغباته الشخصية ، وبقدر ما يتحقّق الصراع بين هذين الوجوديين تتحقق الحرية الباطنية .

ومجمل القول فإن للفرد إمكانياته اللامتناهية والتي تقع بين حدي الخير والشرّ وإن شئت فقل بين حدي الوجود والعدم ، وتحديد طرف دون غيره لا يتمّ إلّا بسبب أو علّة يحدّدها ابن سينا في العلّة العدميّة للعدم والعلّة الوجوديّة للوجود .

وبفضل جهود بعض المتكلّمين استطاع ابن سينا أن يثبت وجود الواجب وحفظه لهذا الكون من خلال مفهوم الممكن الذي تستوي في ذاته

كفّتي الوجود والعدم ، والذي حدّد وجود عالمنا الممكن على النحو الذي هو عليه هو صاحب الكمال المطلق وهو الحافظ لوجود الممكن . وبعبارة أخرى واجب الوجود بذاته هو الضمان الوحيد للحرية في هذا العالم .

وإذا كان الأشاعرة بدورهم قد حدّدوا الدليل الكوني على إثبات الخالق في عدّة صور ، فإنهم اختلفوا مع ابن سينا في تحديد الوجود الممكن بردّه إلى المشيئة الالهية وقد ترتّب على تصوّرهم لمعنى المشيئة التّمييز بين حريّة الفعل وحرية الاختيار حيث ردّت حريّة الفعل إلى الواحد الأحد مباشرة وحرية الاختيار الى الفرد نفسه .

أمّا الغزالي فإنه انتقد الدّليل الكوني على إثبات وجود واجب الوجود على اعتبار أن واجب الوجود لا يمكن تحديده عن طريق العقل لأنه ينتمي إلى الوجود المتسامي ، وبالتالي فإنه موضوع إيمان وليس موضوع معرفة ، وقد عرض الغزالي لنقد هذا الدليل في المسألة الرابعة من كتاب تهافت الفلاسفة ولكن الغزالي لم يقف عند هذا النقد السلبي بل اتجه إلى الانسان باعتباره عالم صغير وخصّص موسوعته (إحياء علوم الدين) لدراسة هذا الكون . وإذا كان الغزالي يلتقي مع الفلسفات الوجودية المعاصرة في تحديد الانسان على أنه إمكان أو عالم صغير ، إلا أنه يختلف مع أغلبهم في دراسة هذا الوجود من حيث أنه يشترط الايمان كمسلمة لتحقيق نتائج دراسته .

إن الفلسفة الوجودية اهتدت إلى تصور الانسان على أنه إمكان يجب عليه أن يمارس حريته ، ولكنها من ناحية أخرى انحرفت في تحديد مسار هذه الحرية لأنها تفتقد الشرط المتسامي لهذه الحرية ونعني به الايمان الذي يؤدي إلى السلام القائم على الأخوّة والمحبّة والعدالة . وإذا كان هيدجر Heiddeger قد ربط غاية الوجود الانساني بالنهاية المحتومة أعني الموت ، والذي بحلوله يوقف مزاولتي لحريتي ، فإنه لم يهتد إلى ربط

هذه الغاية بالخلود . وهكذا تبقى مزاولة الحرية على هذا النمط ناقصة ولا تخرج على إطار حرية الفرد على حساب المجموع .

أما الغزالي الذي يحدد الموت منذ البداية على أنه (القيامة الصّغرى) والذي يتفق معه هيدجر في أن تجربة الموت فردية تنتاب الانسان وحده ، فإنه يتخذ من الموت منهجاً للتقريب بين المطلق والنسبي أي لتحرير الانسان من أهوائه وعبادة الله وحده بغض النظر عمن حوله ويبدأ منهجه بتشبيه الموت بالزلزلة فيقول (لو زلزل مسكن الانسان وحده فقد حصلت الزلزلة في حقه، . . . فحصّته من الزلزلة قد توفرت من غير نقاصان)[1] .

ويستطرد قائلاً (فحظّك من زلزلة الأرض كلها زلزلة بدنك فقط، فهو أرضك وترابك الخاص بك وعظامك جبال أرضك ورأسك سماء أرضك ، وقلبك شمس أرضك وبصرك وسائر خواصك نجوم سمائك . . . ولست أطول بجميع موازنة الأحوال والأهوال ولكنني أقول بمجرد الموت تقوم عليك هذه القيامة الصغرى)[2] .

والذي يصل إليه الغزالي من وراء هذه النتيجة الحتمية لوجود الانسان هو ضرورة ممارسته لحريته المعرض لفقدانها في أية لحظة ولكن ممارسة هذه الحرية لا تتحقق إلا من خلال الايمان بالوحدانية والخلود . وتتم الممارسة للحرية بهذا المعنى من خلال مفهومين رئيسيين هما التزكية والتحلية ، ويعني مفهوم التزكية التحرر من أصنام العقل والعودة إلى حالة الفطرة ، لاستقبال وبناء الجوانب الايجابية للكيان الانساني . ويعني الجانب الايجابي عند الغزالي تحلية النفس بالخصال الحميدة والتحرر من سيطرة الهوى على نحو ما يعرف في الاسلام بالجهاد الأكبر والذي يتم من خلال الصراع بين الانسان بماله من غرائز وميول وكل متطلبات الوجود

(1) احياء علوم الدّين ج 4 كتاب الصّبر .

(2) نفس المصدر .

الحسي وبما له من وجود عقلي ، ويتحقق هذا الصراع والتفاعل بتحقق مفهوم الانسانية في الفرد على انه وعي كلي أي على أنه الانسانية كلها وبالتالي يتطابق وجود الفرد وأهدافه مع وجود وأهداف المجتمع البشري ، وبهذا التطابق تتحقق كرامة الانسان ، ويزول استغلال الانسان للانسان .

إن الحل لمشكلات المجتمع الانساني من خلال الصراع الطبقي ليس إلا مجرد مسكّن أو إبدال حالة مرضية بأخرى ، والأجدى من هذا كله استئصال جرثومة الطبقية في الفرد نفسه بتربية الوعي الانساني وتعويده على التضحية بالنفس والنفيس وهذه التجربة للوعي هي صراع جواني لجوانب الخير والشر يكون الحسم فيها لبناء المجموع والفرد على أنما بنيان مرصوص .

إن محاولة خلق الصراع الخارجي دون النظر في التحرر الداخلي أعني دون تطبيق مبدأ الجهاد الأكبر سيكون حرباً من أجل دمار الانسان واستعباده . وكذلك اتاحة الحرية الفردية على حساب المجتمع يؤدي هذا الأمر إلى سلب حريات الآخرين واستعباد الانسان للانسان واستغلاله ، وينقسم المجتمع الانساني إلى سادة وعبيد ، وما العبادة إلا لله وحده في مفهوم الحرية بمعناها الأكبر . ونتائج المذهب الليبرالي المرضية معروفة للجميع مثل ظاهرة الاستعمار والتمييز العنصري والاستبداد إلى آخر ذلك من الإمتهان لكرامة الانسان .

إن كرامة الانسان تداس كل يوم ، وهذا الامتهان له صور متعددة من بينها القتل الجماعي والفردي بدون أدنى حق . وتقسيم الشعوب إلى نامية ومتقدمة ، وسلب حق الضعفاء ومنحه للأقوياء وانتهاك الحرمات إلى آخر ذلك من مآسي الانسانية المعاصرة التي تتشدق بالحرية وحقوق الانسان ولا عجب في مثل هذه المفارقات فبينما نجد مثلاً أول مادة في مطلع إعلان حقوق الانسان تتكلم عن الإخاء والمساواة في الكرامة والحقوق والحريات

نجد أن الديباجة السابقة على ذلك تقر الاعتراف بالعبودية والاستعمار حيث نرى أن هذه الحقوق يجب (المحافظة عليها محافظة فعالة سواء بين شعوب الدول الأعضاء نفسها أو بين شعوب البلاد الواقعة تحت حكمها) وهذا التناقض في إقرار المساواة والحرية بين الدول والشعوب المستعمِرة والمستعمرة ليس شيئاً سوى (ذرّ الرماد في العيون) وكان من الأجدى محاربة الاستعمار والعمل على القضاء عليه إلى الأبد وبالتالي لا بد من تحكيم ضمير الانسانية لمحاكمة كل عبث يجري في حقها مثل محاكمة مجرمي الحروب وسياسة القوة والتمييز العنصري والاضطهاد وكل المسؤولين على إيجاد الأمراض الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والعقائدية في حق المجتمع الانساني ، وهذا لن يتم إلا من خلال التعاون بين الأديان السماوية وبالأحرى الاتجاه نحو عبادة الله وحده﴿قل يا أهل الكاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعض أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ .
آل عمران ، آية ٦٤

3-السلام بين الواقع والإسلام

لقد وحد الغزالي بين السلام والاسلام ، لأن الذي يوصف بالسلام أو الاسلام هو الذي يسلم الناس من يده ولسانه[1] والأمة التي تسري فيها روح السلام هي التي يمكننا أن نسميها بالأمة المؤمنة التي يأمن الناس جانبها ، ويطمئنون إلى التعاون معها على دفع الظلم وانقاذ البشرية من الهاوية التي تسعى إليها ، والأمة المؤمنة تستمد إيمانها من المؤمن المطلق» الذي لا يتصور أمن وأمان ألا ويكون مستفاداً من جهته وهو الله تعالى»[2] .

وهذا الأمن والأمان هو الشرط الأولى لتحقق الأخوّة الانسانية ، فالايمان

(1) المقصد الأسنى ص 58 .

(2) نفس المصدر والصفحة .

هو المؤاخاة التي تجعل المؤمنين أخوة، وهي التي تجعل الجميع يؤمنون بأنهم خلقوا من أب واحد وأم واحدة ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ بل يردد الاسلام هذه الزوجية الى وحدة واحدة ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منها رجالاً كثيراً ونساء﴾ . ويمكن القول بأن وحدة الانسانية على هذا النحو تمثل الشرط الأساسي لاقامة التعاون بين الأمم والاحترام المتبادل في ظل المحبة والمودة .

ومما لا شك فيه أن تحقق السلام في عالمنا يشترط سلامة المجتمع الانساني من الغشّ والحقد والحسد وإرادة الشرّ . وتحكيم العقل العملي بدل الهوى وروح الاستبداد . وبالتالي لا يكون سلام حيث هناك استعمار واستبداد ولا يكون هناك سلام حيث هناك تقدم شعوب على حساب تخلّف شعوب أخرى . إن سريان روح الجهاد الأكبر (أعني جهاد النفس) في أمة ما هي شرط اختفاء الظلم والاستبداد ، وهي شرط اختفاء الاستعمار لأنها لا تفرق بين البشر في فطرتهم ، وإنما باختلاف أعمالهم .

إن العلاقة بين الايمان والاسلام هي علاقة الوجود الماهوي بالوجود الظاهري ، وثمرة التفاعل والتوحيد بين الايمان كمخبر والاسلام كمظهر هي السلام الحقيقي ونبذ السلام المزيف ، والارتباط العضوي بين السلام والاسلام يتجسّد في أكثر من مظهر فعلى سبيل المثال نجد الفرد المسلم مكلّف بذكر السلام يومياً ما لا يقلّ من 23مرّة كما في الصلاة المفروضة عليه ، وقد ورد ذكر السلام في القرآن في مائة وأربعين آية بصريح العبارة عدا المعنى المبثوث في كل سورة وآية ، كما أن الاسلام اتّخذ السلام شعاراً للمسلم في الدنيا والآخرة .

ولكن السلام لا يعني الاستسلام والخنوع بمعنى تقبل الاستعباد والاستغلال بل يعني التحرز من كل أمر يقف في طريق كرامة الانسان التي

تتحقق بعبادة الله وحده . ومن هنا فرضت الحرب في الاسلام (الجهاد الأصغر) من أجل السلام .

إن واقع المجتمع الانساني المعاصر يعتمد على سياسة القوّة والتي أدّت إلى استغلال الانسان للانسان واستغلال دولة لدولة ، ومن هنا رفض الاسلام معاهدات السلام القائمة على سوء النيّة والتي تكون أحياناً في مظهرها هدنة وفي مخبرها تكون سبباً لاثارة الحرب من جديد ، ومن هنا تمّت أول معاهدة سلام في المدينة بين اليهود والمسلمين من أجل التعاون والدفاع المشترك ومن أجل المساواة في الحقوق والواجبات .

ولو نظرنا في معاهدات الدفاع المشترك لهذا العصر لوجدناها تقوم في مجملها على أساس أن الدول القوية والكبرى تريد أن تلتهم الدول الصغرى وتضعها تحت سيطرة نفوذها باسم الدفاع المشترك ، والأمثلة على ذلك كثيرة ومتعددة ، وما حلفي وارسو والأطلسي إلا مظهراً من مظاهر آلهة الحرب والقوّة ، من أجل اخضاع الدول النامية كمناطق نفوذ للدول المتقدمة .

أما تسابق التسلح فإنه يجعل العالم مهدداً بكارثة الفناء ، وقد سخّر مثل هذا التسابق اقتصاد العالم وجهوده من أجل الحرب بدل التعاون من أجل السلم ، أن تأهب الجيوش المنظمة في كل لحظة من أجل الحرب لدليل قاطع على فقدان الايمان في هذا العصر ، لأن الحرب التي من أجل السلم يجب أن تكون شاملة ولا تعتمد على فئة متخصّصة ترتبط بروح الحرب والارهاب والاستعباد .

ومن بين الوسائل العصرية في استعباد الآخر هو استغلال قوة الاقتصاد من أجل التدخّل في شؤون الدول الأخرى ، وذلك مثل اقراض الدول المتخلفة بفوائد ، وهذه القروض تتضخم باستمرار ، ويتجلّى مظهر هذا اللون من الاستعباد في عقد المعاهدات السياسية والقواعد العسكرية

الى آخر ذلك من مظاهر الاستغلال والاستعباد التي تتخذ من التعاون والسلام مطيّة تحجب بها حقيقتها .

ومن مظاهر روح الحرب الظالمة في هذا العصر هو تدخل الدول الكبرى في نظام الدول الصغرى بالقوة ومن وراء حجاب ، ونعني بالحجاب هنا خلق أوصياء يتبنون النهضة والتقدم . والذين يكونون في حقيقة أمرهم أذناباً لأولئك الذين ساعدوهم في الوصول إلى الحكم ، ومثل هؤلاء الأوصياء هم داء العصر لأنهم يمكنون للاستعمار باسم التحرر متخذين من (الغاية تبرر الوسيلة) منهجاً في الوصول إلى مآربهم على حساب الشعوب والأمم المغلوب على أمرها ، ولا حاجة لنا بذكر الأمثلة على ذلك .

وإذا كان الاسلام قد وضع قاعدة الحرب من أجل مناصرة المظلوم كما في قوله تعالى ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت أحدهما على الأخرى ، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ . إذا كان الاسلام قد أقرّ مثل هذه المناصرة من أجل السلم فإن أمم اليوم تناصر الظالم من أجل الحرب بل ذهبت الى أبعد من ذلك بخلق حروب أهلية وفتنة وحروب بين الدول المتجاورة ، ولضمان استمرارية الحرب تمد الدول الكبرى الطرفين المتناحرين بالأسلحة والعتاد . . . حقاً إن الدول الكبرى عمدت إلى خلق الفتنة والقلاقل والحروب داخل البلدان الصغيرة كعلاج من أجل تجنّب هذه الدول الكبرى لاندلاع حرب نووية كونية ، ولكن مثل هذه الحلول التي جاءت على حساب شعوب دون غيرها لا يقرّها دين من الأديان السماوية .

وفي اعتقادنا أن ما يجري في الأرض المقدسة لا يقرّه أي دين من الأديان . إن اضطهاد النازية لليهودية كان جريمة بشعة في تاريخ الانسانية ، ولكن الصهيونية ورثت هذا المنهج السلبي ، ولقد آن الآوان لأن

تستيقظ أمة السلام من سباتها من أجل أن تنقذ البشرية جمعاء بالعمل الحنيف والجاد بمحاربة الشر في العالم وعلى رأسه الصهيونية ، إن رسالة السماء تقتضي محاربة كل الوان الاستعباد والاستغلال حتى تحق غاية الوجود الانساني بعبادة الله وحده ولن يخلف الله وعده .

التأمل الثامن

التوحيد وعلاقته بجدلية انماط الدولة في الاسلام

التوحيد وعلاقته بجدلية انماط الدولة في الاسلام

ان مفهوم الاسلام بمعناه المطلق ، هو التحرر من عبودية اي شيء في الكون بعبادة الله وحده ، وهذه الحرية المتسامية ليست مجرد شرط لقيام نظام ثيوقراطي وحيد ، بل هي الأساس او النبع لانماط لامتناهية لتحديد معنى الدولة كأمر ارادي يربط العقيدة بالشريعة والسياسة والعلاقة بين العقيدة من ناحية وبين الشريعة والسياسة من ناحية اخرى تمثل في حقيقتها صورة جدلية بين المثالية والواقعية ، وتتحدد فعالية وصيرورة هذا الجدل من خلال الانسان نفسه الذي يجمع بين جوانحه الوجود العقلي والمادي وبالاحرى الوجود المثالي والواقعي على حد سواء .

وقد كرم الله الانسان عن سائر المخلوقات حينما جعله روحاً ومادة اي جمع فيه بين عالمي الغيب والشهادة ، فصار نموذجاً صغيراً للعالم الكبير ومن هنا أستحق أن يكون خليفة الله في أرضه بأن سخر له الكون فصار يتحكم في قوانينه ويوجهها حيث شاء خيراً أم شراً ومن هنا قيدت خلافة الانسان في الأرض بأن حمل الأمانة التي أبت السموات والارض ان يحملنها .

ويمكن القول أجمالا بان الانسان الذي اسميناه « بالعالم الصغير » يمثل بوجوده الجسمي والعقلي امة في حد ذاته ، فالروح باعتبارها من عالم الامر تتعقل الكليات وتعايش المعاني التي من بينها الأفراد على هيئة مجتمع أو وحدة متكاملة وبالتالي تقوم الروح بتحمل المسؤولية على أنها أمة ، أما الوجود الجسماني فهو من عالم النهي الذي يمثل الوجود الجزئي ومن ثم لا بد من حدوث ـ جدل بين الوعي الكلي والوجود الجزئي فيتحول الصراع الى سمو جوّاني لتتحقق الفعالية الايجابية فيصبح الفرد مرآة ينعكس فيه وجوف الامة وتتحول كل الطاقات الى قوى متحدة متطابقة .

وهـذا التطابق او الاتحـاد بـين قـوى النفس يتمثـل فيـما نسميـه بمـرحلة « استـواء كفتي الحياة والمـوت » والطريق في الـوصول الى هـذه المرحلة هي مـا اسماه الرسول عليه الصلاة والسلام « بالجهاد الاكبر » جهاد النفس .

والطريق الى هذا الجهـاد هو محـك تحرر الانسـان بالمعنى الحقيقي القـائم على التوحيـد ، ونعني بالتحـرر هنا تـطهير النفس من الاعتقـادات ـ والاحكام المبتسرة والفروض الخيالية بالعودة الى الفـطرة ، ثم غرس الصفـات الحميدة في هـذه النفس ، وهذا الـطريق الـذي يسميـه علماء الاسـلام بمـرحلتي التـزكيـة والتحليـة ، فرضـه الاسلام عـلى كل فـرد ، ففي الحج عـلى سبيل المثـال نجد الاحرام يمثل مرحلة التزكية أو العودة الى الفـطرة بالتخلص من كـل المعتقدات الموروثة ، وبالوقوف على جبل عرفات تتم تحلية النفس بـالصفات الحميـدة من خلال معايشة دين التوحيد دين ابراهيم الذي كان امة في حد ذاته .

وهكذا حينما تتحقق الحرية بمعنـاها المتسـامي في الفرد ، تصبـح الصورة مشتركة بين الفرد والامـة اي يصبح الفـرد هو الامـة والامة هي الفـرد وبعبارة أوضـح يتحقق حمـل الامـانـة بـالتحـرر من أصنـام العقـل (Idola mentis) والعودة الى الاصل من اجل السيطرة على وازع الهوى .

وتحرر الفرد على هذا النحـو من خلال الصـراع الجواني هـو أساس قيـام المجتمـع في الاسلام عـلى أساس العـدل والاخاء والمسـاواة والشـورى ، وغـير ذلـك من المبادىء التي تقـوم عليها الـدولة في الاسـلام ، اي ان بناء وتكـوين الفرد على انه امة هو الذي يؤدي الى تحقق الأسس الاجتماعية التالية :

(١) الايمـان بـوحـدة النـوع البشـري في أصله ومصيـره ، وعليــه يتبنى مبـدأ العــدل « يـا أيهـا النـاس اتقـوا ربكـم الــذي خلقكم من نفس واحـدة وخلق منهـا زوجها وبث فيهـا رجالا كثيـراً ونساء » وبهـذا المبـدأ ينتفي مـرض الميـز العنصري اذ « لا فـرق بين عـربي واعجمي الا بالتقـوى » وينتفي مـرض تـأليـه الانســان في الارض الـذي أدى الى مــرض الاقـطاع والـرأسمـاليـة

والاستعمار وينتفي مرض النخبة الممتازة الذي أدى الى ظهور الصهيونية ودكتاتورية البروليتاريا .

وهكذا تصبح الدنيا جسراً للآخرة في ظل هذا المبدأ .

(٢) مبدأ المؤاخاة ويتمثل في الحياة الاجتماعية والسياسية في الاسلام فحينما يكون الفرد مرآة الامة يزول التناقض بين الفرد والمجتمع حيث يصبح كلاهما غاية في حد ذاته ، وذلك على عكس المجتمع الليبرالي الذي غالباً ما يكون فيه المجموع وسيلة من أجل اسعاد الفرد ، وعلى عكس المجتمع الماركسي الذي يكون فيه الفرد وسيلة من أجل اسعاد المجموع ـ كما يزول التناقض بين الدولة والامة حيث لم يعد الحاكم حارساً لقطيع من الغنم او وصياً من أوصياء الاستعمار فتصبح الدولة هي الامة والامة هي الدولة كما ان الامة هي الفرد والفرد هو الامة .

(٣) اما مبدأ المساواة فهو يمثل شرط الحياة الاقتصادية التي يكون فيها الاقتصاد وسيلة من أجل سعادة الانسان كفرد وامة لا ان يكون الاقتصاد هو الغاية والا: ان هو الوسيلة

(٤) مبدأ الشورى وهو شرط الحياة السياسية ، ويشترط هذاالمبدأ تحقق المسؤولية الجماعية على مستوى الفرد « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته » .

واذا كانت الشورى الملزمة في الاسلام من عالم الامر كما في قوله تعالى (وشاورهم في الامر « فانه قد يجمح بنا الخيال الى مثالية طوباوية ولكنه يمكننا ان نلتمس في قوله تعالى « وامرهم شورى بينهم » علاقة جدلية بين الوجود المثالي والواقعي للشورى فكلمة (بينهم) يمكننا ان نستشف منها وجهاً حسياً مكانياً وآخر عقلياً من حيث انها ليست ملكاً لاحد دون غيره بل هي شيء له مظهره ومخبره ، ومظهر الشورى صيرورة مستمرة تؤدي الى تحقق

العلاقة النسبية بيـن الإرادات الكليـة والجزئيـة في الدولـة بحيث تكون الارادة الكلية ثابتة ولكنها مستمره متجددة وليست متحجرة .

فعن طريق الشورى تتحقق المسـاواة عن طريق الـواقع والتي تقـام عليها الحيـاة الاقتصاديـة وكـذلـك تتحقق المؤاخـاة التي تقـام عـلى أسـاسهـا الحيـاة الاجتماعية وكذلك يتحقق العدل الذي يعتبر أساس الحياة الانسانية .

ولـو القينـا نـظرة سـريعـة على مفهـوم الـدولـة عنـد الفـارابي لوجدناه ضرب من الـوحدة تبنى في ضـوء دليل التـوحيد الـذي سمي فيها بعـد بالدليل الانطولوجي والذي نسّب خطأ لديكارت .

وقد بنى الفارابيدليله هـذا على نـظرية التـوحيـد عنـد المعتـزلـة الـذين وحدوا بين الذات والصفات فوحّد بين الماهيـة والوجـود في حق الواجب وربط بين هذا التوحيد ومفهوم الكمال ، متخـذا من نظريـة الفيض الافلوطينية بعـد ان صبغهـا بمفهوم جـديد متخـذا من هذه النـظرية منهجـا لشـرح نـظريتـه في الخلق والتشريع .

واذا كـان وجود الـواجب هو الاسـاس في نظام خلق العـالم وتكـوينـه ، فـأن رئيس المدينـة الفاضلة يجب وجـوده اولا والمدينـة عنـه تكـون ، والـرئيس الافضل عليه ان يتشبـه بالالـه فيكون عقـلاً وعاقـلاً ومعقولاً ، بحيث تـطغى عليه في حياته النظرة الكلية وتحمل المسؤ ولية الجماعية .

واذا كـان دّور الـرئيس الفيلسـوف عنـد الفـارابي ودور النبي في تأسيس الـدولة واحداً فاننـا نعتقد بـان نظريـة الفارابي بخصـوص اولية وجـود الرئيس تشرح تكوين دولة الاسلام في العهـد المكي ، فبنزول الـوحي على محمـد عليه الصـلاة والسلام وجـد بناء الـدولة الاسـلامية منـطلقاً في حيـاة محمد كـأسـوة حسنـة لبناء وعي التـابعين كـأفراد أو اجـزاء من أجل خـير البشـريـة جمعـاء ، وبهـذا البنـاء لـوعي الانسـان في العهــد المكي ، تحققت كـرامــة الفـرد وزال استغلال الانسان للانسان .

وفلسفة الفارابي السياسية تبنى ايضاً على نظرية الامية ، وكأني بـه يريـد ان يفسر ظاهـرة الدولـة الاسلاميـة في المجتمع المـدني حينها آخى الاسـلام بين المهاجرين والانصار وحينها تحققت المساواة والعدالة .

وإذا كان الفارابي يقر الجهاد من أجل محاربة الشر ونشر الخير في العالم فإن مجتمـع المدينـة الذي تحقق فيـه بنـاء وعي الفـرد والجماعـة من خـلال جهـاد النفس او ما نسميه بالصراع الجواني ، فأن هـذا المجتمع لم يتخـل عن الصراع البراني من أجل حدوده ووجوده .

وقد أقر الاسلام الحرب أو الصـراع الخارجي من أجـل مناصـرة المظلوم (وان ـ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحـوا بينهما ، فـأن بغت احداهمـا على الاخـرى فقـاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امـر الله) واذا كـانت الصهيـونية اليـوم ـ اباحت الحـرب من اجل اخـراج اصحاب الحق من ديـارهم واستلاب املاكهم ، فأن الاسـلام أقر واجب الحـرب ضد مـظاهر الشـر في العالم ونشـر العدل والمساواة بين الناس .

ان تحـديد معنى الـدولة من خـلال الصراع الخارجي فحسب دون النظر في التحرر الداخلي ، سيؤدي الى الدمـار والاستعباد واستعمـار الدول لبعضهـا البعض ، وهكـذا حينها يفقـد الصراع وحـدته يفقـد المجتمع الانسـاني حريتـه فينقسم الى سادة وعبيد أو الى مدن ضالة حسب تعبير الفارابي .

واذا كانت نظرية الخلق الفارابيـة القائمـة على الـدليل الـوجودي يمكنهـا ان تفسر لنا النظام التشريعي في الاسلام فانـه لا يخفى علينا ان هـذه النظريـة نفسهـا لا تخلو من تناقض ، وبـالتالي نجـد الغزالي انتقـد النـظريـة الفـارابيـة القـائمة عـلى الضرورة المنـطقية ووضـع بدلهـا نظريتـه في السببيه المجـردة التي استطاع ان يفسّر من خـلالها نـظام الخلق والتشريـع في الاسلام ، حينـما اعتبر الانسـان كعالم صغـير يوازي العـالم الكبير ، ومن هنـا فسـر الانسـان عـلى انـه خليفـة في أرضه بـاعتبـاره جسم وروح اذ يقـول (عـظامـك جبـال أرضـك ،

ورأسك سماء ارضك وقلبك شمس ارضك) الخ . . . ذلك من المقارنة والموازنة التي يهدف من خلالها الى سيطرة الانسان على اهوائه وميوله بتسخيره لامكانيات وجوده الجسماني من أجل وجوده العقلاني .

ورغم مثالية الغزالي في فلسفته ، فأنه لا يستطيع تعميم مذهبه هذا في كل مجالات الفكر خاصة في مجال السياسة حيث نجده يشترط وجود الدولة كضرورة واقعية من أجل النظام والتنظيم خاصة في تحديد العلاقة بين الدين والدنيا حيث يقول في الاقتصاد (ان السلطان ضروري في نظام الدنيا في الفوز بسعادة الاخرة . . . . فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل الى تركه) .

وقد ذهب الغزالي الى أبعد من ذلك في تحديد مفهوم الدولة من خلال الواقع خاصة وانه كان يعيش في عصر مفترق الطرق للعالم الاسلامي الذي ادى - به الى سقوط حضارته وبالتالي لجأ الغزالي الى القول بضرورة الحاكم بسبب (تناقض الارادات وتنازع الشهوات) .

وخلاصة القول نجد مفهوم التوحيد في الاسلام اعطى للحرية الانسانية قيمة مطلقة ، ومعنى شموليا متكاملا مما جعل امكانية ايجاد فلسفات لمفهوم الدولة تتراوح بين المثالية والواقعية تقارباً وتباعداً حسب المعطيات الحضارية والحاجات الانسانية من ناحية وحسب أمكانيات الوجود الانساني من ناحية اخرى على اعتبار ان الانسان كعالم صغير امة في حد ذاته وذلك وفقاً لقوله تعالى (ان ابراهيم كان امة) .

المصادر والمراجع

1 ـ التعريف للجرجاني .
2 ـ تهافت الفلاسفة للغزالي (الطبيعيات) .
3 ـ نفس المصدر (مدخل المسألة السابعة عشرة) .
4 ـ نفس المصدر (مدخل المسألة السابعة عشرة) .
5 ـ المنقذ من الضلال للغزالي . (المقدمة أو المدخل) .
6 ـ تهافت الفلاسفة المسألة السابعة عشرة .
7 ـ معيار العلم للغزالي تحقيق الكردي سنة 1937 ط2 ص 122 .
8 ـ نفس المصدر والصفحة .
9 ـ تهافت الفلاسفة المسألة السابعة عشرة .
10 ـ نفس المصدر ونفس المسألة .
11 ـ نفس المصدر ونفس المسألة .
12 ـ نفس المصدر ونفس المسألة .
13نفس المصدر ونفس المسألة .
14 ـ نفس المصدر ونفس المسألة .
15 ـ قارن كتاب هيوم لآير سنة 1980 الفصل الأول .

الفهرس

الموضوع	الصفحة

منشورات
جمعية الدعوة الإسلامية العالمية
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية
طرابلس